

112
ANTONIO M. GROMPONE

PRÓFESOR DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

Curso de Metafísica

TERCERA EDICIÓN



EDITOR: MAXIMINO GARCIA
Montevideo

1 9 3 6

Obras del mismo autor publicadas por esta casa

«Conferencias Pedagógicas»

Segunda edición. - (Año 1930)

1 volumen de 192 páginas, \$ 1 50

«Filosofía de las Revoluciones Sociales»

Año 1932

1 volumen de 172 páginas, \$ 1.50

CURSO DE METAFISICA



ANTONIO M. GROMPONE

PROFESOR DE FILOSOFIA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

Curso de Metafísica

TERCERA EDICIÓN



EDITOR: MAXIMINO GARCIA
Montevideo

1 9 3 6

Prefacio de la segunda edición

Agotada la primera edición del Curso de Metafísica mi propósito fué no reeditarla, por lo menos en la forma como había aparecido.

Las circunstancias me han hecho cambiar de decisión. En primer término el considerar que ninguna de las obras que se han publicado fuera del país, se adapta a las necesidades de nuestra enseñanza. Cuando no están viciadas por notorias tendencias sectarias, que inducen a deformar la actitud contraria, se caracterizan por un enorme exclusivismo nacionalista. Se tienen excelentes exposiciones en cierto sentido, que son en extremo deficientes en otro. En una obra francesa o alemana se eliminan tendencias que no sean del país en el cual se ha editado el libro o se tratan con marcada deficiencia. Falta, así, el equilibrio imprescindible para juzgar imparcialmente el estado del pensamiento actual.

Además en estos últimos tiempos la investigación de ciertos problemas, me ha hecho sistematizar estudios sobre las corrientes más importantes de la filosofía. La reflexión me fué arrastrando y sacándome de la consideración de hechos de la vida diaria.

Cuando se viven momentos de angustia, se debe

tener la serenidad necesaria para pensar que todo lo que aparentemente triunfa, tiene sólo la gloria de los accidentes. El éxito es sólo un instante en la vida de los hombres y de los pueblos y es preciso tener tranquilidad para mirar así los acontecimientos. Bajo el aspecto movable que tienen todos los cambios humanos, va manteniéndose una corriente que dice más que esas apariencias. El escepticismo que puede invadir, cuando se ven las actitudes individuales y el predominio de ciertas tendencias malsanas, sólo puede mantenerse si se reflexiona exclusivamente en el éxito de unos hombres sobre otros. Pero ¿qué es un período cualquiera de tiempo, cuando se enfrenta todo el recorrido del pensamiento humano? El triunfador de un instante tiene sólo el brillo fugaz, y con él surgen las fuerzas que han de derribarlo.

Mirando la vida humana más allá de lo que representa un hombre aislado, se tiene así una singular serenidad para no desesperar de lo real.

Quizás sea ésa, fundamentalmente, la misión de la filosofía: darle un sentido y una posibilidad de esperanza a nuestra propia vida. Si se estudian los sistemas, ellos aparecen como contradictorios e inconciliables. Sin embargo la situación de las ideas va presentándose siempre como un deseo de apoderarse del secreto de la realidad con medios imperfectos. Por eso aparecen las soluciones en corrientes opuestas. Los hombres se separan por condiciones que parecen colocarlos en situaciones inconciliables: unos miran lo ideal, el espíritu, se apartan de lo contingente, eliminan lo sensorial; los otros dan materialidad a toda concepción, fundamentan sus ideas en lo sensible, en lo exterior, en

lo que puede tener un valor de experiencia. En cualquier problema, aparece fatalmente esa dualidad de posiciones que parecen obedecer al predominio de una de las aptitudes humanas. En cada solución, sin embargo, existe algo latente que hace necesario completarla con la solución opuesta. Así, los sistemas representan las tendencias de cada filósofo y las soluciones son las respuestas individuales a los problemas que surgen en cada época.

Lo que cambia con el tiempo es el sentido de cada problema que, como se verá, responde a la mentalidad de cada momento. Así se van dejando, por carecer de interés, interrogantes que apasionaron a los hombres de otro tiempo. La filosofía va dando también su aporte al progreso humano, al investigar problemas nuevos que desplazan a los viejos, y al plantear cuestiones que van ensanchando la visión del mundo.

Porque pensamos así, hemos abandonado en la exposición todo lo que puede significar conservación de cuestiones ya muertas, para mantener solamente las corrientes que han conducido a la mentalidad actual.

La filosofía se convierte, de este modo, en una tendencia a elevar continuamente la mirada del hombre, despreciando los accidentes mezquinos.

Montevideo, 1934.

Introducción

1. Filosofía y Metafísica.—2. Concepto de Metafísica.

1.— Los términos Filosofía y Metafísica han sido utilizados de modo diverso, según el criterio personal de los pensadores o bien la época en que se han definido. En general comprenden un conjunto de problemas o de conocimientos de carácter especial sobre asuntos que no caen bajo el dominio de los sentidos.

A pesar de las características particulares que se han dado a la Metafísica y que analizaremos más adelante, un orden particular de realidades es el dominio de las actividades espirituales que se denominan Filosofía o se determinan de un modo más concreto como Metafísica. Con excepción de las definiciones que designan a la Filosofía como el conjunto de todos los conocimientos, la tendencia general es a considerarla como una ciencia que busca la unidad del saber humano o la noción integral de la realidad. En tal sentido no podemos separarla fundamentalmente de la Metafísica. Por ese motivo trataremos como problemas esenciales de la Metafísica los que son típicamente filosóficos, excluyendo aquellos que pertenecen a ciencias ya perfectamente separadas de la Filosofía y autónomas de por sí, como Psicología, Lógica, Moral, Derecho.

En aquellos casos en que estudiemos soluciones

como la de Comte, que trata de eliminar toda Metafísica de sus investigaciones, haciendo de la Filosofía el conocimiento de las leyes más generales que puede alcanzar el hombre, o como la de Hume que solamente toma la sensación como base para todo conocimiento, el concepto realmente filosófico o metafísico surge de la noción misma de la realidad que se presupone en el sistema de que se trata. Así, pues, es preciso analizarlas como soluciones metafísicas aunque se presenten como contrarias a toda metafísica.

2. — El término Metafísica se usó por Andrónico de Rodas, por primera vez, para designar los libros de Aristóteles ordenados por aquél y que venían después de los libros de física. Este criterio se extendió luego a la definición misma y se quiso concebir esa disciplina como estudiando todo lo que va más allá del mundo físico, más allá del conocimiento de los sentidos o del mundo de la experiencia.

En la Edad Media, especialmente en Santo Tomás de Aquino la metafísica comprende el conocimiento racional de las cosas divinas, y por extensión se fué aplicando también a todas las cosas inmateriales. Posteriormente el término lo aplica Descartes al conocimiento de Dios y del Alma por medio de la razón natural (Meditaciones Metafísicas).—Es éste el sentido que va quedando latente en muchos de los filósofos posteriores, a tal punto que en los siguientes al siglo XVIII el término designa la ciencia de lo inmaterial, del espíritu y de las ideas, y se habla de la antigua metafísica teoló-

gica o metafísica propiamente dicha (Destutt de Tracy). El mismo Comte toma este criterio como esencial cuando considera que la metafísica representa un período de la evolución humana que debe ser superado, como lo veremos después. Este modo de concebirla es sólo un desarrollo del primer concepto: más allá de la física, más allá de la naturaleza o de la materia. Por tanto, designa el principio esencial de la realidad: Dios.

En cambio otra corriente cuya característica podría sintetizarse en Bacon, llama metafísica a un modo de conocimiento que busca sobre todo las causas finales y formales de las cosas, es decir, los "procesos latentes" y "esquematismos" que constituyen el orden de los fenómenos. Se opone así el modo de conocer a través de los sentidos, por el que supera los simples datos de la experiencia inmediata. Como dice un filósofo "ella busca no lo que es real según la experiencia, sino lo que es necesario según la pura razón" (Plattner).

Va destacándose así la concepción de la metafísica como una manera de ver la realidad. En Kant solo se la concibe como el conjunto de los conocimientos que se obtienen por la razón a priori, es decir, sin los datos de la experiencia, o como lo dirán los continuadores, ella es todo conocimiento que supera la posibilidad de la experiencia y la realidad sensorial.

La época actual se encuentra, pues, con dos significados que se desprenden de esos conceptos clásicos: según uno la metafísica es la ciencia que estudia problemas propios y por tanto comprende nociones referentes a la divinidad, a lo absoluto, a lo inmaterial y

al espíritu y por otra parte significa un procedimiento especial de conocer que no quiere basarse en los datos de la experiencia. En ambos casos va más allá de la realidad física y tiene un dominio que se diferencia fundamentalmente de los conocimientos científicos.

La posición crítica que encontramos contra la metafísica en filósofos y hombres de ciencia, especialmente en los positivistas, tiene en cuenta en cada caso, determinado modo de concebirla, desde que, como se ha visto, su contenido es distinto según los pensadores.

II

1. Los distintos conceptos de la metafísica: el concepto absoluto.—2. Metafísica como estudio del espíritu y como crítica del conocimiento.

1.— Estas dos tendencias de la metafísica representan así dos posiciones espirituales opuestas. Por una parte la que intenta sobrepasar los datos de la experiencia, presentando problemas y soluciones que no podrían resolverse con el simple conocimiento empírico, y por la otra la posición de quienes descartando toda investigación de lo real, consideran como esencial tener previamente una noción del valor de nuestros conocimientos.

En cualquiera de las dos posiciones se presenta la misma necesidad de relacionar metafísica o filosofía con ciencia, ya que esta última tiene como campo de su investigación, conocer la realidad. Ese conocimiento, cuyo punto de partida es la experiencia, tiene o bien la característica de la universalidad propia de la ley científica, o la búsqueda de la causa de los hechos; es decir, en síntesis, la previsibilidad y explicación de fenómenos reales.

La primera posición metafísica se plantea como diferente, en esencia, del conocimiento científico. Hay por tanto dos dominios perfectamente delimitados y los problemas son también distintos. En esta corriente están las concepciones clásicas de la metafísica, derivadas de la misma filosofía de Aristóteles. Este distinguía en-

tre las filosofías, la filosofía primera, que estudia el ser absoluto, el ser que tiene en sí mismo la razón de su existencia, o bien el "ser en cuanto ser". El conocimiento corriente tiene en cuenta elementos sensibles, pero si a la realidad la despojamos de todo lo sensorial queda un substractum, que tiene existencia por sí y que constituye la realidad absoluta objeto de metafísica. Además, considerada la realidad desde el punto de vista de su origen, podemos concebirla como producida por causas o principios que remontándose cada vez más deben llegar a una Causa o Principio primero, que se basta a sí mismo y que, por tanto, carece a su vez de causa o de principio anterior que le pueda dar origen. Además de la causa eficiente que es la que produce un cambio, existe la causa final que es la que indica el fin hacia el que tienden los seres. De ahí que la idea tradicional de la metafísica es la búsqueda del ser en sí mismo, de la causa primera y de las causas finales.

El problema de Dios, de la existencia y naturaleza del mundo exterior, del alma, del sentido y valor de la vida, constituyen problemas típicos de esta metafísica, problemas que no podían entrar en el dominio de la ciencia. Había el propósito de buscar una concepción del mundo frente a la concepción relativa o parcial de la ciencia. Las metodologías resultaban así, también, diferenciadas en absoluto, como veremos más adelante.

Hay, así una realidad exterior que podemos conocer de un modo absoluto y un ser o principio que tiene en sí mismo la razón de su existencia. El hombre es, frente a esas realidades, un sujeto de conocimiento y su acti-

vidad, para estos metafísicos, nos da una repetición en la conciencia, de lo que son aquéllas en esencia.

Este valor de la metafísica no solo fué el de Aristóteles, sino que continuó en la Edad Media compenetrado con la Teología y en los comienzos de la Filosofía moderna con el racionalismo, que presuponía la dualidad de sujeto y objeto. Descartes, como ya hemos visto, es el filósofo típico de este período.

2. — Frente a esa concepción, va presentándose otra posición que parte de los datos de nuestro conocimiento sensible y por tanto que no puede afirmar la existencia de una realidad exterior conocida de un modo absoluto y tampoco la de un principio primero o ser en tanto que ser.

Lo único que queda es nuestro propio espíritu ya sea conocido de un modo racional, como en el caso de Berkeley o bien en los filósofos empiristas posteriores (Hume), como una posibilidad de fenómenos. El proceso analítico del modo como conocemos es el único elemento que tiene un valor por sí mismo y obliga a descartar toda otra realidad que pueda ser captada por nuestra conciencia. La naturaleza humana, el espíritu humano, hasta cuando es concebido de un modo relativo, es la única realidad y la investigación de sus características, aún hecha para combatir toda metafísica de lo absoluto o las ideas innatas, tiene realmente el valor de una nueva metafísica, o de una nueva filosofía: la filosofía del espíritu. Por otro camino se puede llegar al mismo fin. Si investigamos la validez de nuestros conocimientos y tratamos de considerarlos solamente

con un valor para nosotros mismos, la única realidad presupuesta forzosamente es nuestro yo. Entonces esa filosofía es metafísica del yo y tiene que considerar la ciencia del espíritu como ciencia de lo absoluto. En Hegel, por ejemplo, el más caracterizado filósofo de esta tendencia, la lógica no es solamente la doctrina de las formas de nuestro pensamiento, sino que expone pensamientos eternos que están en el fondo de la existencia; la naturaleza es un pensamiento que se exterioriza en el espacio y el tiempo, y el espíritu, es la intimidad de nuestro yo independiente de ambos.

En los tiempos modernos Bergson da a la metafísica también un campo propio: el conocimiento inmediato. El primer objeto del conocimiento metafísico es el espíritu que se caracteriza por lo continuo e inextenso. También una corriente de vida atraviesa el mundo material y culmina en el hombre; es ése el segundo objeto. Lo extenso, lo que solo puede ser objeto de conocimiento mediato por el cálculo y la medida, es lo material y lo que se asimila a ello. Esos problemas traen consigo otros más vinculados: toda la psicología deja de ser una ciencia de cálculo y medida como pretendió hacerlo la psicología experimental y es preciso plantear de nuevo los problemas del tiempo y del espacio, de la libertad, del conocimiento mismo que ya no puede reducirse a límites racionales, porque la metafísica debe utilizar un método propio. La filosofía pretende conocer solo por la razón. Para Bergson este conocimiento inmediato debe obtenerse por un método nuevo, la intuición.

CURSO DE METAFISICA

Se agotan así en estas dos direcciones, las posibilidades de una concepción de la metafísica que tome una realidad en su esencia y trate de dominarla por la razón. Llegado a este punto del análisis, forzosamente debió surgir la preocupación de un problema nuevo que desplaza el campo de las investigaciones. No es ya el estudio de una realidad y la búsqueda de las condiciones de la misma considerándola como independiente del conocimiento en sí, lo que interesa.

Al presentar como única realidad lo espiritual, se debía descartar la posibilidad de conocer valores exteriores a él. Planteada así la cuestión, surge necesariamente la pregunta sobre el valor mismo del conocimiento. ¿Conocemos alguna realidad? ¿El espíritu puede alcanzar alguna verdad que tenga valor, fuera de él mismo? Esta es la posición de la filosofía crítica de Kant y sus continuadores. Para Kant no podemos conocer la cosa en sí misma, tampoco podemos llegar a conocer lo absoluto, Dios o el mundo; solamente es posible para nuestro yo, crear ideas que valen para nosotros únicamente.

La filosofía crítica se reduce, pues, a un análisis de nuestro modo de conocer y al propósito de encontrar un fundamento lógico al mismo. Para Kant ese conocimiento es relativo, como lo veremos más adelante. El problema se plantea así, entre filosofía y metafísica y entre filosofía y ciencia. A la metafísica que pretendía investigar lo absoluto, y conocer el ser en tanto que ser, Kant opone la crítica de todo conocimiento la cual demuestra cómo solamente los fenómenos llegan

hasta nuestro espíritu y que es éste quien da el orden y la ley necesaria a las cosas. La filosofía crítica es, pues, una metafísica que elimina a Dios y a lo absoluto. En cuanto al conocimiento científico tiene las mismas características de relativo que caracteriza al metafísico. Es aquí también la ley natural, una ley que el espíritu crea y no que el espíritu toma del exterior. Así queda excluida por Kant la metafísica de valores absolutos y el valor real del conocimiento científico. Suponía esto un ataque a toda metafísica anterior, pero, como él mismo lo indicaba en el título de uno de sus libros, era el prolegómeno para las del porvenir. De ahí surgió toda la filosofía de crítica pura, pero también salió la metafísica del espíritu que sintetizamos antes como obra de Hegel. La diferencia que existe entre una y otra es que la filosofía crítica establece que el conocimiento tiene valor solo para nosotros, mientras la otra sostiene el espíritu y la idea, como realidades en sí mismas.

También el pragmatismo ha considerado como el problema esencial de la filosofía, el concepto de verdad o el valor del conocimiento humano. Juzgar el árbol por sus frutos, y las ideas por las consecuencias prácticas que pueden derivarse de su aplicación, tal es, en síntesis el propósito del pragmatismo (W. James). La verdad no es una relación estable entre nuestro espíritu y una realidad; la verdad se hace tal a medida que se va verificando en sus consecuencias, que se obtienen mejores resultados en su aplicación, o que despierta en nuestra conciencia, una creencia. Para darle valor

San Agustín

CURSO DE METAFÍSICA

a las ideas es preciso que tengan proyecciones en la experiencia interna o externa. Las que nos sirven son verdaderas. El pragmatismo, así, no excluye la posibilidad de utilizar cualquier concepción. Pueden admitirse todas las ideas, todas las tendencias, plantearse todos los problemas vivos, es decir, que surjan de una necesidad de nuestro espíritu o bien que tengan consecuencias en nuestra relación con lo real. No se justifica, no se combate la metafísica; ella solo representa una posición que según aparezca tiene o no eficacia en la vida. Es posible admitir todas las posiciones que estén a favor o contra ella, con tal que tengan su proyección y sus frutos. Los mismos problemas pueden ser planteados según el modo cómo se presenten; para unos el problema religioso, será una necesidad, para otros la negación tendrá su justificación; conceptos de materia, de espacio, de espíritu, de razón, son solamente ideas que adquieren o no valor. Se ha desplazado así, por completo, el problema de la metafísica. No se trata ya de determinar previamente sus posibilidades y sus límites. Su existencia depende solo de que los problemas que ella comprende, puedan, en un momento dado, en un hombre, o en una civilización, satisfacer necesidades, tener consecuencias prácticas o servir para la acción interna o externa del individuo.

Esta posición pragmática representa una tendencia a eliminar el obstáculo que había polarizado la metafísica: el criticismo o el conocimiento sensorial relativo. En la imposibilidad de escapar a la determinación de la verdad, sin caer en verbalismo o bien sin per-

derse en abstracciones apartadas de lo real, se buscaba la manera de orillar la cuestión: dejar de lado la posibilidad de esa relación permanente entre el ser que concece y lo conocido, para encontrar una solución investigando las consecuencias.

A ese mismo propósito de descartar la discusión en el terreno lógico o metafísico, responde otra orientación representada principalmente por filósofos alemanes (Eucken, Rickert, etc.). Consideran como esencial en la filosofía el estudio de los valores (filosofía de los valores) que significa encontrar un elemento que puede existir por sí mismo, para validar las ccas desde un punto de vista universal. Se trata de ideales que sirven para dar un valor a lo real. La noción de realidad nos hace comprender la verdad; los juicios de valor, en cambio, son estimación de esa misma realidad. Ser religioso, en este sentido, no es, pues, comprender lo que es la religión, sino darle valor a lo real desde el punto de vista religioso. Todos los problemas metafísicos pueden ser, por tanto, juicios de valor, siempre que superen la mera estimación individual. Pero hay más todavía: tendríamos que hacer en el mismo conocimiento humano una distinción entre las ciencias de explicación y las ciencias de cultura.

III

1. Ciencia y metafísica.—2. Objeciones a la metafísica. Métodos.—3. División de la metafísica.

1. — Según sea el criterio que se adopte podremos encontrar la relación que existe entre Ciencia y Filosofía. En la metafísica clásica de lo absoluto la distinción estaba en el fin que perseguían una y otra. Los fenómenos pertenecen al dominio de la ciencia, la realidad en su esencia corresponde a la Filosofía o Metafísica. En la Filosofía que considera como finalidad de su estudio el problema del conocimiento (Kant, por ejemplo) la distinción existe por ese mismo hecho. La filosofía hará la crítica de la noción de conocer y por tanto indicará qué valor tiene la misma ley natural, como conocimiento humano.

Es indudable que el hombre ha creado una ciencia y acepta principios o leyes universales: las matemáticas, los fenómenos físicos y químicos tienen su previsibilidad y su explicación. El les da un valor de necesidad y de universalidad. Podríamos detenernos en esta situación real y descartar todo otro problema. Pero se puede presentar la investigación sobre el valor mismo de los conocimientos científicos.

Varias corrientes surgen al respecto, como veremos más adelante. La primera da valor absoluto a la ley científica porque se presenta como un descubrimiento de algo que pasa en lo real, al tomar la noción

de lo real mismo (racionalismo, positivismo de Comte y tendencias análogas); otra pone al espíritu frente a la realidad asimilando sólo elementos individuales que se generalizan y se les da carácter universal porque se asocian indefinidamente (el caso de Hume, John Stuart Mill y los empiristas); y la tercera pone en la ley científica una universalidad y necesidad atribuida por nuestro espíritu y, por tanto solamente válida para nosotros, pero sin poder afirmar que exteriormente se verifica lo que construimos racionalmente (Kant, los criticistas y en los tiempos modernos Boutroux, Meyerson, etc.).

Estas tres corrientes presentan relación distinta entre Ciencia y Filosofía. En la primera, adquiere caracteres definidos: o bien se llega a admitir que el único conocimiento válido es el científico y que la filosofía tiene que reducirse a ser el dominio de las más vastas generalizaciones, como pretendía Comte quien decía que lo más general corresponde a la filosofía y lo menos general a la ciencia; o bien negamos en absoluto todo valor a especulaciones que no tengan base científica y consideramos que el único saber legítimo es el de la ciencia: la filosofía carece de objeto y de valor (la posición de los positivistas que admiten como única fuente de conocimiento la experiencia misma). Esta última posición es la que niega todo valor a la metafísica y supone que el conocimiento humano lo alcanzará todo, por el progreso continuado de la ciencia. La filosofía tiene para ella o un valor de construcción artificial o solamente es un verbalismo que carece de sentido en la realidad.

Las otras dos corrientes dan valor relativo tanto

CURSO DE METAFISICA

a la ciencia como a la filosofía, aunque por motivos distintos: una, porque el conocimiento es solamente sensible y por tanto no puede tener universalidad real; la otra porque el espíritu humano es el que pone racionalidad en el mundo exterior. La que pierde así un carácter de valor propio es la ciencia; pero en estas corrientes el dominio de ciencia y filosofía se delimita claramente porque la primera intenta una explicación de lo real, mientras la última estudia el valor y efectúa la crítica de ese conocimiento.

Para escapar a esas posiciones que sólo pueden discutirse lógicamente, filósofos y hombres de ciencia de los tiempos modernos se han colocado en la actitud de juzgar los resultados. El pragmatismo no puede hacer una distinción entre ciencia y filosofía por cuanto todo conocimiento humano vale sólo por sus consecuencias: el valor de la ciencia depende del resultado de la misma.

Un último intento de realizar la diferenciación resulta la filosofía de Bergson, al tomar la ciencia como creación de la inteligencia y como finalidad que sirve para la acción mientras que la filosofía, originada por la intuición tiene su finalidad en la comprensión total de lo real, como si lo viviéramos en su intimidad.

Como se ve las relaciones de ciencia y filosofía resultan diversas según sea el concepto que se admita de cada una, y el alcance que se le dé al conocimiento humano. Conviene dejar de lado todas las diferencias que se han presentado basadas en conceptos falsos: la filosofía contra la ciencia, o la ciencia dominando toda la realidad. Lo que aparece claro es que la esencia

del problema está en la naturaleza misma del espíritu humano; es decir, en saber si él puede penetrar la realidad y de qué modo o si la manera como conoce solo tiene un valor relativo, todo lo cual se estudiará en el capítulo siguiente.

De cualquier modo queda siempre un tema que escapa a las ciencias particulares y es el de saber, para nosotros, para nuestra vida interior, qué valor tienen todos los conocimientos científicos. De ahí puede surgir la solución que se busca o la relación entre ciencia y filosofía: la primera como dominio de lo exterior, la segunda como penetración en lo interior de nosotros mismos, lo que no implica dejar de lado esa relación de nuestro espíritu con el mundo.

2. — La misma dificultad presenta el estudio de las objeciones o críticas a la filosofía o a la metafísica. Dependen del criterio que se adopte. Frente a la metafísica de lo absoluto, del ser en cuanto ser, se podrá decir que escapa a toda limitación y que, por lo mismo, no podrá alcanzarse jamás. Es que las objeciones hechas a un período o a un sistema determinado no pueden ser válidas para todos los tiempos y todas las concepciones.

Comte, por ejemplo, hace la crítica a la metafísica considerando una imposibilidad del espíritu humano alcanzar la explicación de las causas y reduce la investigación de lo real, a las leyes de semejanza y contigüidad de los fenómenos. Pero al mismo tiempo establece jerarquía de leyes, lo que hace posible obtener leyes científicas cada vez más generales que corres-

CURSO DE METAFISICA

ponden a la filosofía positiva. Ya es algo que da origen a una filosofía, cualquiera sea el nombre que se le dé.

Kant considera también imposible lo absoluto, porque todo nuestro conocimiento es relativo y ataca por tanto, la metafísica de las causas primeras e ideas primeras, pero a su vez presenta un sistema que hace posible otro tipo de filosofía y que es, como él mismo lo indica, un prolegómeno a toda metafísica del porvenir.

La misma situación se va creando con respecto a todas las críticas: atacar una determinada filosofía, pero haciendo posible en cambio, otro modo de construir sistemas filosóficos. Es la posición de los pragmatistas, de Bergson, de los mismos cientistas.

En cuanto a estos últimos, nos referimos sólo a aquellos hombres de ciencia que han investigado seriamente, dejando de lado las apreciaciones más o menos superficiales de quienes creen que todo está resuelto y que no queda margen alguno de explicación fuera de la experiencia. A estos últimos habría que indicarles que las concepciones más generales de la ciencia, energía, materia, causa, tienen la naturaleza de concepciones filosóficas sean cuales fueren los caminos que se utilicen para llegar a ellas.

También resulta relativo el método de la filosofía, porque depende del concepto que se tenga de ella. Si se subordina a una idea teológica o a una noción de la realidad ya aceptada, todo lo que pueda obtenerse será por vía de deducción de los principios que sirven de base. Ese es el método que se usó esencialmente en la Edad Media. En cambio será inductiva la filosofía que

CURSO DE METAFISICA

proceda por generalizaciones de lo real, es decir, que trate de obtener leyes cada vez más generales comparadas con las leyes científicas, como en el caso del positivismo de Comte. En los sistemas filosóficos de otra índole como en las lógicas de Kant, se construye una explicación que satisfaga la inteligencia y en otros casos, hay mezcla de deducción e inducción, como en Hume, Berkeley, etc. Sólo en casos especiales la metodología filosófica es diferente de un modo radical de la científica, como ocurre en la filosofía de Bergson. Para éste, como ya vimos, la intuición es el método especial de lo filosófico, y por tanto en el procedimiento no puede confundirse con la ciencia.

La legitimidad de la metafísica se plantea, así, en lo que se refiere a su contenido y en cuanto a su método. Pero en los dos aspectos la solución no puede ser absoluta, por cuanto depende de la posición que se adopte y del criterio que se siga. Lo único que resulta indiscutible es que existe una necesidad del espíritu humano, de plantearse ciertos problemas y que, aún queriendo evitarlos, llega forzosamente a ellos.

3. — Por último tenemos que presentar las partes que comprende la metafísica. Para los criticistas, es decir, para quienes creen que el problema único es el del valor del conocimiento, la solución consiste en sostener que sólo él constituye la razón de ser de la metafísica. Sería, pues, una metafísica crítica o bien un estudio de la psicología del hombre o del entendimiento humano.

Si prescindimos de este criterio y tratamos de com-

prender todos los problemas, es necesario hacer una distinción. En primer término se presenta todo lo que corresponde al mundo del espíritu o mundo subjetivo, que algunos en la metafísica clásica, llaman la psicología racional. Se incluye aquí no sólo la naturaleza y condiciones del espíritu humano, sino además, la crítica o metafísica crítica, que estudia el valor y poder de nuestro conocimiento y hasta qué punto la verdad puede ser alcanzada.

Objetivamente se nos presenta un universo o mundo material: la realidad, que se contrapone a nuestro espíritu. La cosmología racional que estudia esa realidad tiene que investigar si existe el mundo exterior, el origen y el modo cómo se producen las transformaciones en él, la naturaleza del mismo, preguntándose entonces si existe una sola substancia, o si la materia, el espíritu, la vida y la energía constituyen elementos irreductibles. Aparecen así dos corrientes: la del monismo, que reduce todo lo real a una substancia y la del pluralismo que multiplica los elementos externos, sin contar con las tendencias que eliminan el problema por considerar que su solución es imposible al espíritu humano. Esta parte que estudia al ser como tal, se llama también ontología.

Además fuera de ese mundo puede suponerse la existencia de una causa primera o primer principio, un ser superior a los hombres que aparece como origen de todo: es la teología racional o bien el problema religioso, que comprende no sólo el estudio de la existencia de ese ser, sino su naturaleza, la relación que tiene con el mundo, etc.

ANTONIO M. GROMPONE

Pueden hacerse otras divisiones de la metafísica, pero ésta contempla más el modo cómo generalmente se presentan los problemas.

El problema del conocimiento

I

1. Conocimiento y verdad.—2. Dogmatismo y escepticismo.

1. — El conocimiento es la relación del espíritu con un determinado objeto. Supone la existencia de tres elementos: un sujeto que conoce, un objeto conocido y una relación entre uno y otro. En el sujeto que conoce se produce el acto de conocer, subjetivo y cuyo valor depende del concepto que se tenga de la capacidad humana. Se llama a esto conocimiento **a posteriori** si se supone obtenido por medio de la experiencia; **a priori** puro o trascendental, si consiste en relaciones que se suponen innatas en el individuo; puede también hablarse de conocimiento **sensitivo** o **intuitivo** en el caso que los datos sean proporcionados inmediatamente por los sentidos y **discursivo** o **racional** si se lo obtiene por la actividad del pensamiento. Siempre el acto de conocer significa para el hombre, que un estado de conciencia se refiere a un determinado objeto exterior a él: no es, pues, simplemente una actividad de su espíritu.

Nosotros podemos, en el fantaseo, imaginarnos figuras, escenas, fenómenos, pero eso no constituye un conocimiento porque no aparecen en nuestro espíritu como referidos a un objeto exterior. Es esta condición la esencial para que un acto consciente sea propiamente un conocimiento.

Si existiera una concordancia completa entre la

actividad espiritual y el objeto exterior se tendría la verdad. La naturaleza misma de esa relación hace surgir problemas cuyas soluciones son variadas según los puntos de vista en que se coloquen los hombres.

La primera posición del espíritu humano, tanto en la historia del pensamiento como en la vida misma de un individuo, es la de despreocuparse de toda investigación sobre la verdad y el conocimiento. Los sentidos proporcionan datos que se toman como elementos necesarios de la realidad, y no cabe entonces duda sobre la naturaleza de esa relación que se produce entre ella y la conciencia. Además el sentido común o buen sentido, tiene como función la de coordinar las sensaciones propias de cada sentido especial y obtener una idea de conjunto de algo que consideramos como realidad o mundo objetivo.

La experiencia aparece así como fuente indiscutida de todo conocimiento y los hombres creen no apartarse de ella cuando parten, en sus razonamientos, de lo que ha tenido su origen en los datos sensoriales. Para un hombre corriente la base de todo su conocimiento está siempre en la experiencia y los datos de los sentidos son imprescindibles para que se pueda afirmar algo. El sentido común va después elaborando esos elementos y se confunde con la facultad razonadora. 7

Esa es la causa por la cual en las primeras filosofías se plantean problemas, pero no se discute el valor de las nociones que se adquieren por la experiencia. En Grecia, por ejemplo, los primeros filósofos, como los "físicos" del siglo VII y VI antes de J. C. buscaban

la naturaleza original de las cosas, pero no se interrogaban si era posible al espíritu humano, alcanzar alguna verdad absoluta. A esta posición que se encuentra también en el hombre corriente que no se ha preocupado por las investigaciones filosóficas, se le llama dogmatismo espontáneo.

Este término se aplica a una tendencia que considera que nuestros conocimientos se refieren a la realidad tal cual es, es decir, como si el espíritu tomara posesión de los objetos que están fuera de él mismo. En tal sentido el conocimiento humano puede llegar a la verdad y se considera como legítima la certeza que nosotros podemos alcanzar. (1)

Poco a poco va apareciendo la duda sobre el valor de los conocimientos humanos. Las aserciones contradictorias surgen forzosamente en toda investigación: distintos sistemas de explicación de un mismo fenó-

(1) Debemos aclarar las distintas posiciones que puede adoptar el espíritu en materia de conocimiento. Ya hemos definido la verdad como la correspondencia entre el estado de conciencia y el objeto. Se refiere así a algo exterior y por tanto su valor depende de algo independiente del espíritu mismo. Pero el hombre puede prestar o no su adhesión al concepto que ha adquirido y tenemos el problema de la certeza, es decir, el estado del espíritu que tiene la convicción de estar en posesión de la verdad. En tal caso no puede dejar lugar alguno a la duda que impide al espíritu adquirir esa convicción, suspendiendo toda afirmación o negación por lo cual sólo existe una posibilidad. Es preciso, pues, distinguir claramente la verdad que es algo objetivo y de valor objetivo, de la certeza o duda que son estados puramente subjetivos.

meno, doctrinas diversas, modos de ver que no coinciden entre sí. Las discusiones mismas obligan a buscar un criterio para distinguir lo verdadero de lo falso y encontrar en qué puede fundamentarse una certeza que sea legítima. Entonces, mientras por una parte se mantiene la actitud de aceptar la legitimidad de la certeza en la que se encuentra el espíritu; por la otra parte se le niega toda legitimidad porque el espíritu humano no tiene base para sostenerla.

El dogmatismo se transforma buscando la razón de su actitud, en otra corriente que se denomina escepticismo.

2. — El escepticismo es el sistema que tiene como actitud espiritual la duda. Tal actitud puede tener distinto origen. Puede ser una tendencia general, deliberada, a dudar de todo, y que una reflexión posterior lleva a una actitud crítica. Es el escepticismo de los filósofos griegos del tipo de los sofistas, que empezaban por interrogarse sobre el valor del pensamiento humano para obtener un resultado práctico de sus discusiones. Profesores de retórica, de política, analizaban todas las ideas mostrando el pro y el contra de las mismas. La exposición de todas las posibilidades trae consigo la duda sobre las soluciones. Uno de los sofistas, Protágoras, da una fórmula de crítica del conocimiento humano, al afirmar que "el hombre es la medida de todas las cosas" pues solo las sensaciones le hacen conocer lo que existe, y lo que resulta del encuentro del movimiento del objeto con el del sentido, es esencialmente relativo. La causa de lo que pensamos está, pues, fue-

CURSO DE METAFISICA

ra de nosotros y no hay un medio para apreciar si verdaderamente tenemos la realidad aparte del modo como los hombres conocen. Gorgias llega al mismo fin por otro camino: "nada es verdadero, nada existe, si algo existiera no es comprensible para el hombre, si es comprensible es inexplicable y por tanto, imposible de ser comunicado a los otros."

De este modo se plantea un nuevo problema del conocimiento que se refiere a la naturaleza de las relaciones con lo que las origina. Es el escepticismo que mantiene la imposibilidad misma de la verdad y por tanto la ilegitimidad de la certeza resulta de una incapacidad humana para conocer.

Una tercera forma de escepticismo toma la duda como sistema no porque el espíritu humano no pueda alcanzar la verdad, sino simplemente porque toda certeza que pueda tener el hombre resulta imposible de ser justificada: la actitud lógica es mantenerse en la duda permanente.

El fundamento de esta actitud surgió de problemas morales (Pirrón en Grecia y en los tiempos modernos Montaigne) como un medio de suspender el juicio sobre todo lo que pueda afectar a los hombres y llegar así a la indiferencia o ataraxia. Este escepticismo tiene un fin moral. Para otros (Enesidemo, Agrippa) el escepticismo busca una finalidad lógica sobre todo, para eliminar toda apreciación basada en las apariencias de las cosas. Ellos agruparon la serie de argumentos o "tropos" que luego serán repetidos o ampliados por los escépticos posteriores.

La última posición es la de Sexto Empírico y los médicos empíricos quienes toman de nuevo la inseguridad de la certeza, mostrando cómo la duda resulta legítima, principalmente para atacar la filosofía considerada como ciencia de las causas y de las substancias. Su actitud es la de atenerse a la observación y pueden representar una corriente semejante a la de los positivistas modernos. (1)

A pesar de la divergencia en cuanto a los fines y a las soluciones, la argumentación escéptica es análoga en el fondo. El primer argumento es el referente a la ignorancia. Si el conocimiento humano es incompleto porque no podemos conocer la totalidad de elementos que integran una realidad, no podemos tener como verdad lo que conocemos solo parcialmente. Además el error influye en nuestras apreciaciones porque se desliza en todo lo que conocemos. Podemos evitarlo en parte pero aún los mismos datos de los sentidos nos inducen a él. Una torre cuadrada, a lo lejos, nos parece redonda; cuando viajamos en un vehículo rápido, el aire nos parece más fresco que cuando estamos detenidos: basta una variación en las posiciones del observador para que aparezca diferente el fenómeno observado.

La contradicción se presenta como una tercera causa para la duda. No sólo porque hay desacuerdo entre las opiniones humanas, y lo que aparece como verdad para unos hombres es falso para otros, sino que en el

(1) Brochard. Les sceptiques Grecs.

CURSO DE METAFISICA

mismo individuo los sentidos contradicen los datos de la razón y ésta los de aquellos. La forma como han presentado este argumento diciendo que la contradicción entre los hombres es tan grande que lo que se admite como verdad del lado de acá de los Pirineos es falso del lado de allá, indica que los hombres se han referido principalmente a problemas morales y no a científicos. Queda evidentemente el desacuerdo posible en materia de hechos y de observaciones objetivas; pero los sentidos en la ciencia moderna pueden ser auxiliados por otros instrumentos de investigación.

La progresión al infinito se indicaba como dificultad insalvable. Toda cosa propuesta necesita la aceptación de otra considerada verdadera, y aquélla de otra y así se sigue hasta el infinito. Una hipótesis cualquiera tiene que fundarse en otra afirmación anterior y si se continúa dudando de todas las afirmaciones no encontraríamos asidero alguno para la verdad. La única salida a esta progresión al infinito sería fundar una verdad en otra que se dé como tal, porque a su vez se recibe sin pruebas. Giramos así en un círculo vicioso que los escépticos llamaban dialelo. Tal es lo que puede ocurrir con el mismo pensamiento cuya validez se funda en la razón, pero es preciso admitir los datos de ésta como verdaderos sin prueba, a menos que fundemos el valor de la razón en sí misma.

Los antiguos quisieron escapar a este rigor de la argumentación escéptica indicando que podía existir una probabilidad mayor para ciertas afirmaciones frente a otras. Se le atribuye a Arcesilao y a Carneades

la tendencia a admitir que de dos opiniones no podemos afirmar cuál de ellas es verdadera o falsa, pero que en cambio, es posible indicar cuál es la más verosímil o la más probable: de ahí la denominación de probabillismo que se dió al sistema adoptado por los que así procedían. En realidad por esta tendencia el sabio puede suspender el juicio y así evita el error. En vez de adquirir la certeza se proclama la legitimidad de admitir las proposiciones que aparezcan como más posibles de ser verdaderas. Una proposición no contradicha por otras o una proposición que armonizara con otras, tiene más probabilidad de ser exacta que aquella que se presentara en contradicción con todo conocimiento. No es resolver el problema, sino simplemente suspenderlo u orillarlo.

Ya indicamos como posición opuesta al escepticismo la del dogmatismo, que puede entenderse como tendencia cuando es el estado de espíritu que no acepta la duda sobre las opiniones propias, reputando como falsas todas las que se le oponen. En tal sentido el dogmatismo aparece en toda actividad intelectual que parte de principios aceptados como incommovibles y sobre los cuales no se admite discusión (dogmas). Desde el punto de vista religioso el dogmatismo aparece en la verdad revelada, como también se lo puede encontrar en los hombres de ciencia que rechazan toda posibilidad de límite en el dominio científico o cuando extienden un principio a hechos que no han sido objeto de verificación previa.

Desde el punto de vista del conocimiento el dogma-

CURSO DE METAFISICA

tismo significa el rechazo de la duda, y por tanto la aceptación que la certeza tiene como base una verdad. Realmente se tiene que partir de una posición y es que ella puede ser alcanzada por el hombre. Las bases del dogmatismo se encuentran en dos actividades: en la primera se valorizan los datos de los sentidos, en la segunda se parte de los datos de la razón.

Tanto Epicuro en Grecia como los empiristas posteriores admitían como criterio de evidencia el que proporcionan los sentidos. A todo concepto debe preceder la percepción inmediata para que pueda tomarse como verdadero, tal es la afirmación de Epicuro. En el Renacimiento mismo, lo corriente era sostener que la experiencia sensata y evidentísima hacía innecesaria la razón (Galileo).

El predominio de las matemáticas en el terreno científico hizo aceptar como base del conocimiento y de la evidencia, la razón. Es entonces necesario dar a esta última un origen suprasensible y no considerarla como originada en las sensaciones. La diferencia entre los distintos sistemas se va a producir al pretender caracterizar la razón y definir el criterio racionalista. Para Platón existe una distinción esencial entre el conocimiento empírico y el verdadero. Los sentidos nos dan el conocimiento por percepciones, pero dadas las transformaciones que aquellos sufren no podemos obtener así una seguridad definitiva. El conocimiento supone, sin embargo, una actividad sintética del alma, que es comparativa y reflexiva, y que puede elevarse en el impulso filosófico hasta pretender alcanzar la verda-

dera realidad, lo que permanece en el ser. Se presenta entonces la idea de un ser ideal, pensado, que existe porque ha sido pensado; esa realidad es la idea misma a la que llegan los hombres por apartamiento del mundo exterior, sensible, por reminiscencia, en la cual el alma, en la contemplación, recuerda lo que ha visto antes de su existencia terrenal.

En la filosofía moderna la razón es una facultad de juzgar bien y de apreciar integralmente la realidad, tal como no puede efectuarse con los datos de los sentidos solamente. Descartes partía de la posibilidad de dudar de todos nuestros conocimientos, tomando esa duda como método para alcanzar la verdad. Pero la duda significa pensar y entonces surge el "yo pienso, luego existo", es decir que el hecho de pensar implica la necesidad de existir. La razón permite afirmar entonces, como consecuencia, que siendo más perfecta la verdad que la duda, el pensamiento humano procede de una naturaleza más perfecta, es decir de Dios. Malebranche y Leibnitz, principalmente, después de Descartes, continuarán ese criterio racionalista de la verdad, fundamentado en la existencia de un ser que ha dado a la naturaleza humana una facultad que le permite alcanzar lo verdadero con prescindencia de la actividad que procede directamente de la experiencia.

El modo como se concibe este pensamiento es lo que varía en los racionalistas; todo lo que es claro y distinto resulta verdadero para Descartes; existe, para Malebranche, una visión directa en Dios; en Spinozza la razón es una participación en lo absoluto; en Leib-

CURSO DE METAFISICA

nitz nuestra razón nos da una verdad porque existe una armonía preestablecida por Dios entre la realidad y ella. En cualquiera de los casos es nuestro espíritu, nuestra razón o nuestro pensamiento, el fundamento mismo de la verdad que admitimos.

Así la discusión sobre el valor de la certeza se desplaza por completo y ya es el problema referente a la misma naturaleza humana el que cobra importancia especial.

Fuera de esta discusión filosófica, el problema de la duda en cuanto a nuestros conocimientos ha tenido una solución por los descubrimientos científicos. Mientras estábamos en presencia de concepciones que no tenían alcance en el dominio de las fuerzas externas, las posiciones opuestas podían mantenerse, como se pueden sostener, actualmente, dos doctrinas cualesquiera sobre la realidad con tal que las dos se ajusten a la experiencia o permitan por lo menos actuar con la experiencia. Algo, en esto, queda como adquirido: es la posibilidad de prever los fenómenos naturales, tal como se puede realizar de un modo asombroso en la astronomía, también el dominio de elementos naturales cuando la acción humana produce el surgimiento de fuerzas esperadas, eléctricas, térmicas, lumínicas, o bien cuando surgen individualidades químicas en los trabajos de síntesis. Es claro que el escepticismo o el dogmatismo en tales casos no tiene razón de ser porque se trata de un modo especial de plantear el problema de la realidad y de un dominio del hombre sobre elementos naturales que no reproduce el criterio de verdad clásico.

Pero ya la duda carece de fundamento porque los resultados tienen su valor en la afirmación.

Eliminada esta posición científica, el problema de la duda puede mantenerse como fenómeno psicológico. Los estados intelectuales tienen una realidad como cualquier otro estado del espíritu y se presenta en ellos su patología especial. La duda es un estado en el que se suceden las representaciones contradictorias sin imponerse o conciliarse, y se puede llegar a la forma grave de perder por completo toda noción o sentimiento de la realidad. El escepticismo que hemos estudiado hasta ahora como problema filosófico, es producido por un estado psicológico y varía con los hombres. Los conceptos que llevan a la evidencia a unos hombres carecen de valor para otros; y mientras unos mantienen una actitud de afirmación o de aceptación que puede llevarlos al dogmatismo cerrado, otros vacilan en sus convicciones hasta perderse en una duda continuada. La actitud psicológica se va confundiendo así con las actitudes morales y el problema, que al principio pareció puramente lógico o filosófico, se convierte en una tendencia que puede obedecer al carácter mismo de las distintas personalidades humanas. En un mismo período histórico, hombres que tienen la misma cultura divergen así por ese modo de actuar frente al conocimiento adquirido: la variedad en las actitudes alcanza grandes proporciones.

1. Relativismo.—2. Kant y el criticismo.—3. Positivismo.

1. — En todas las corrientes que hemos estudiado parece ser la preocupación encontrar el signo que caracterice la verdad. Por eso se hablaba de legitimidad o ilegitimidad de la certeza.

El análisis del conocimiento acentuó la distinción que ya se había presentado, por algunos, entre la verdad y el hecho de poder alcanzar la realidad tal como es en sí misma. En todos, escépticos y dogmáticos, acepten o no el conocimiento sensible o racional, se admite que el hombre mantiene alguna relación con el mundo exterior y tiene una idea de la realidad. Se trata de investigar entonces qué valor tiene esa relación y qué alcance ese concepto.

En primer término es el problema de si podemos o no alcanzar el conocimiento de lo absoluto, y en tal caso, concretamente, si podemos conocer un ser absoluto que tiene en sí mismo la razón de su existencia como Dios, en las concepciones religiosas, o lo infinito, la substancia, en otras concepciones.

En segundo término debemos preguntarnos si a la realidad, con la cual nuestro espíritu parece estar en relación, la conocemos en ella misma o bien si solamente alcanzamos fenómenos o modos de aparecer de una entidad que escapa a todo dominio; y desde el

punto de vista interno si nuestro conocimiento tiene un valor fuera de nosotros o representa estados de conciencia y entonces esos estados de conciencia, aunque hayan surgido por la influencia de una causa exterior al espíritu, no nos dan las cosas en sí mismas. (1)

La tendencia que limita el conocimiento en uno de los dos sentidos, ya sea excluyendo lo absoluto o bien considerando que la realidad solamente es conocida por sus relaciones con nosotros o en los fenómenos, se denomina generalmente **relativismo**. Se podría definir el relativismo diciendo: 1.º que para él todo conocimiento es el de una relación (no podemos conocer la cosa en sí misma, Dios o lo que no puede limitarse en una relación con otra cosa); 2º que todo conocimiento es relativo al espíritu que conoce (las cosas las conocemos por relación a lo que ellas son para nosotros). (2)

(1) Hay un término, **agnosticismo**, que se emplea en sentidos diversos, relacionado con este problema del conocimiento. La acepción más generalizada, es la de tomarlo como una tendencia que sostiene la limitación de nuestro conocimiento, es decir que no lo sabemos todo y que no lo sabremos jamás. Todas las doctrinas que admiten un orden de realidades como incognoscible, se llamarían agnósticas y estarían comprendidas en esa denominación común, tanto aquéllas que eliminan lo absoluto o la causa primera de nuestro conocimiento (Comte, Spencer) como las que sostienen que la realidad no se aprehende tal cual es y en vez de conocer las cosas, conocemos relaciones de cosas o de fenómenos (Hamilton) o que solamente ajustamos esa realidad a nuestro espíritu (Kant) como veremos más adelante.

(2) Goblot. Vocabulaire Philosophique. — André Lalande. Vocabulaire.—E. Ranzoli. Dizionario de Scienze Filosofiche.

Des grandes corrientes se presentan como dominando el relativismo hasta el siglo pasado, y las des toman como elemento de discusión el valor de la ciencia y por tanto la característica de la ley natural. Por una parte la que atribuye a la ley científica un valor solamente subjetivo y por tanto relacionado con lo humano, por la otra, la que da a la ley natural un carácter de necesaria, independiente de la razón.

2.—Hemos visto que la posición racionalista de Descartes o Leibnitz daba un valor absoluto a las concepciones de la razón. Para que ese valor absoluto pudiera admitirse tenía que aceptarse previamente la existencia de un ser perfecto a cuya imagen hubiera sido creado el hombre y entonces aparecía el problema de las ideas innatas.

Para Locke y los empiristas ingleses posteriores, el espíritu es una tabla rasa y todo conocimiento se origina en los datos de los sentidos. La experiencia tiene así un doble origen: externa, por las percepciones sensibles que nos dan los objetos externos, creando en nosotros sensaciones; interna, por la reflexión sobre esas mismas percepciones externas. Todo, así, en última instancia tiene que originarse en la sensibilidad y nada hay en el entendimiento que primero no estuviera en los sentidos, como se decía en el antiguo aforismo.

Hume continúa ese mismo método de Locke. Para él también todo conocimiento procede de las sensaciones, percepciones sensoriales; las ideas son sólo representaciones pálidas que consisten en el recuerdo de las otras. Hasta las ideas más abstractas, las matemáticas

mismas, tienen su origen en los datos de los sentidos. El espíritu solamente enlaza o transforma por medio de la asociación de ideas, las nociones de los sentidos y de la experiencia. Por tanto una ley científica está solamente basada en la asociación de estados que consideramos semejantes y en modo alguno puede tener carácter absoluto. Tampoco tenemos una noción de la realidad en sí misma, sino solamente de algo que impresiona nuestros sentidos pero cuya esencia escapa a toda comprensión.

Así, pues, a fines del siglo XVIII la concepción filosófica tenía como principal preocupación el análisis de nuestro conocimiento y especialmente el problema de la ley científica. En las doctrinas expuestas las soluciones quedaban en situación de oposición clara: por un lado los idealistas o racionalistas que atribuían a la razón con independencia de los sentidos, la capacidad de determinar la ley científica con carácter absoluto, universal y necesario; y por la otra parte la posición empirista o sensualista que daba como única fuente de nuestros conocimientos, la experiencia y por tanto la ley científica tenía una característica de probabilidad, pero no de necesidad, de valor subjetivo por asociación creciente entre dos fenómenos que se repetían, pero no de universalidad independiente de los casos aislados que se estudiaran.

Frente a esas dos tendencias contrarias Kant intenta encontrar la solución que las armonice. Para Kant hay dos clases de juicios: analíticos y sintéticos. Los primeros no agregan nada al predicado:

en cambio los segundos agregan a la idea del sujeto un predicado que no estaba en aquél y que ningún análisis hubiese podido hacer surgir. Todos los cuerpos son extensos, es un juicio analítico porque en la noción de cuerpo se comprende también la extensión. En cambio si digo: todos los cuerpos son pesados, tengo un juicio sintético porque el predicado es totalmente distinto de la noción misma de cuerpo.

La universalidad de los juicios analíticos surge de la forma misma como son pensados, porque el espíritu no necesita de la experiencia para afirmarlos; no ocurre lo mismo con los juicios sintéticos cuya universalidad no puede justificarse si nosotros los hacemos originar en la experiencia que es siempre particular. Todas las ciencias teóricas, inclusive las matemáticas, contienen juicios sintéticos, por lo cual investigar la legitimidad de éstos significa estudiar la naturaleza misma de la ciencia. (1)

Por tanto el problema esencial que se presenta es el de explicar cómo son posibles juicios sintéticos a priori, porque solamente siendo a priori pueden tener carácter universal.

(1) Para aclarar el desarrollo del tema conviene indicar que para Kant ningún conocimiento precede, en el tiempo, a la experiencia, empezando todos con ella. Pero tenemos dos clases de conocimiento: el empírico, cuyas fuentes son, *a posteriori*, es decir son datos de la experiencia y *a priori*, que no procede directamente de la experiencia sino de un principio general que hemos obtenido independientemente de ella, y conocimientos puros que son conocimientos *a priori*, a los cuales no se ha mezclado nada de empírico.

Para que un objeto exterior pueda provocar un conocimiento en el espíritu es necesario que afecte, de cierto modo, la sensibilidad, dando origen a sensaciones. La sensibilidad se refiere a esos objetos exteriores por medio de intuiciones que pueden ser de dos clases: empíricas cuando proceden directamente de las sensaciones o puras cuando no se relacionan con aquellas. Lo único que influye en la sensibilidad son los **fenómenos** o apariencias de las cosas; el **noumenos** o la cosa en sí misma, no puede ser objeto de conocimiento.

Nos representamos los objetos exteriores como si estuvieran fuera de nosotros y colocados todos en el espacio. Esta noción de espacio no es empírica, derivada de experiencias anteriores. Es una representación necesaria, a priori, que da la sensibilidad a todas las sensaciones. Lo mismo puede decirse del tiempo que implica la intuición de simultaneidad o de sucesión necesaria para representarnos todo fenómeno. El espacio y el tiempo, son, pues, para Kant formas subjetivas que carecen de toda objetividad. No podríamos percibir nada, sería inútil toda tarea de nuestra sensibilidad si no relacionáramos las sensaciones con esas dos intuiciones. El espacio y el tiempo no representan, pues, propiedades de las cosas, sino condiciones subjetivas bajo las cuales la sensibilidad considera los fenómenos. Como todos los objetos se yuxtaponen en el espacio, este principio tiene un valor universal y es entonces una base para la investigación geométrica que tiene por lo mismo, un principio a priori. El tiempo da además la noción del cambio y los principios científicos univer-

sales de aquél, por lo cual se completa la base científica de la mecánica. Pero en ambos casos, espacio y tiempo son siempre intuiciones puras, porque los consideramos como únicos y no como múltiples.

El conocimiento no está completo con los datos de la sensibilidad. El espíritu, además de las intuiciones, tiene conceptos, es decir formas generales cómo se piensan los objetos exteriores. A las intuiciones correspondientes a cada uno de los fenómenos u objetos que afectan mis sentidos, agrego la noción misma de cuerpo que por ser general no es el resultado exclusivo de la sensibilidad; en las intuiciones existe la multiplicidad, en el concepto la unidad. El espíritu juzga con esos conceptos: en todo juicio hay un concepto que comprende una pluralidad de otros y que se relacionan entre ellos.

A la facultad del espíritu de pensar conceptos y de conocer por medio de juicios, Kant llama entendimiento. Es una función que no procede de la experiencia. Los conceptos son formas que unifican las intuiciones, moldes de las mismas; por eso el conocimiento de la realidad se hace pensando conceptos y juicios. Los conceptos sin las intuiciones son vacíos, las intuiciones sin los conceptos son ciegas por lo cual el conocimiento de lo exterior significa el pensamiento de las intuiciones por conceptos y juicios.

Si se hace abstracción del contenido de los juicios nos encontramos con doce formas que comprenden todos los juicios posibles. Cada una de esas formas encierra un concepto puro, es decir, totalmente desprovisto de influencia empírica, gracias a los cuales se puede com-

prender todo en los elementos de la intuición por lo que tendrán el carácter de universales y necesarios: son las categorías o formas puras del entendimiento. (1)

Con esto ya tenemos una noción de cómo actúa el espíritu en los juicios, porque siendo formas que el espíritu aplica a las intuiciones, los juicios sintéticos no proceden de la experiencia, sino que son dados por el entendimiento para pensar los objetos exteriores. Así las leyes científicas en vez de ser resultado de la experiencia son esencialmente resultado de cómo el entendimiento piensa la realidad exterior; eso explica por qué Kant dice que en vez de hacer que el espíritu gire alrededor de las cosas, ha hecho que las cosas giren alrededor del espíritu. La ley científica es, pues, solamente válida para nosotros y la ciencia un modo de racionalizar el mundo exterior.

Con esto no se ha agotado toda la posibilidad de actividades espirituales, porque la razón piensa, es decir, independiente de toda actividad empírica puede crear ideas, que son conceptos de la razón que no pueden referirse a ningún objeto adecuado a los sentidos. Comprenden la unidad absoluta de todas las existencias y son el alma, el mundo y Dios. Ellas no pueden

(1) Como simple enunciación, esas formas son: juicios universales, particulares y singulares; afirmativos, negativos e indefinidos; categóricos, hipotéticos y disyuntivos; problemáticos, asertóricos y apodícticos, que dan las siguientes categorías: unidad, pluralidad y totalidad; realidad, negación y limitación; substancia y accidente, casualidad, comunidad; y posibilidad, existencia y necesidad.

CURSO DE METAFISICA

pensarse como reales y tienen un valor solo para la razón. Se distingue así la idea de Kant, de la idea en Platón (realidad que se conoce por reminiscencia) y la idea en la psicología corriente (conceptos obtenidos por generalización de los datos de los sentidos).

La posición de Kant, es, pues, la de conciliar la doctrina racionalista con la empírica. De aquella toma la actividad de la razón como elemento esencial para todo principio universal que no puede ser obtenido por medio de los sentidos; y del empirismo el considerar la experiencia, punto de partida de todo conocimiento. Pero la característica esencial en Kant es que no da una explicación de cómo se produce realmente el conocimiento sino de cómo lógicamente debíá producirse para poder ser comprendido. (1)

La doctrina de Kant es una construcción lógica y como tal debe tomarse; por tanto todas las objeciones que no parten de este criterio no pueden referirse a esa doctrina. Por eso la única observación seria que podría hacerse contra ella, es encontrar en el conocimiento humano algo que realmente fuera una posibilidad de conocer lo exterior de un modo universal, o que existiera en la realidad una manera de coincidencia con la construcción interna. El gran mérito de Kant fué el de continuar en la línea de Rousseau, es decir, indicar que el conocimiento como tal, depende de la constitución humana.

Los filósofos del siglo XIX siguieron en esta co-

(1) Kant.—“Crítica de la Razón Pura”.

riente, pero entonces fueron afirmando que la realidad es únicamente nuestro yo, como veremos más adelante. Así Hegel no admite que la idea es solo una entidad lógica, sino que la considera la más alta realidad por medio de la cual se explica todo.

Llevado el relativismo de Kant o criticismo al terreno científico quita valor absoluto a la ley científica y en vez de admitir que es universal y necesaria, resulta contingente y relativa. La posición de Boutroux y Meyerson especialmente, consiste en sostener que la ciencia va racionalizando el mundo exterior, pero que siempre hay en toda ley científica una manifestación del espíritu humano. La realidad no puede ser conocida en su esencia, que resulta para Meyerson irracional. Sólo el espíritu humano va encontrando leyes que tienen el valor de necesarias únicamente desde el punto de vista lógico racional como pretendía Boutroux o desde el punto de vista de lo racional de cada época, como sostiene Meyerson. (1) Resulta así la doctrina de Kant, índice de una posición espiritual que da carácter relativo a toda investigación científica y quita valor absoluto a la ciencia.

3. — Hemos visto que el Renacimiento tomó como fundamento para conocer la realidad, los hechos mismos. La experiencia tenía que proporcionar todos los elementos necesarios para el conocimiento. El interés principal se encontraba en el campo de lo científico y

(1) Boutroux.—De l'idée de loi naturelle. De la contingence des lois de la nature.

Meyerson.—De l'explication dans les sciences.

CURSO DE METAFÍSICA

especialmente en la justificación de la ley natural considerada como universal y necesaria.

El punto de partida de esta filosofía se encuentra formulada en Bacon en el siglo XVI, quien indica la necesidad de observar directamente la naturaleza estableciendo el valor racional de la explicación del mundo exterior. También en los hechos como base, radica toda la filosofía de Newton y de los físicos del siglo XVIII. Surge así lo que se ha llamado el espíritu positivo, que consiste en la tendencia a atenerse a los hechos y a no sobrepasarlos jamás. Durante el siglo XX esto se acentuó en el dominio científico por el extraordinario desarrollo de las ciencias físico-químico-naturales. La ley natural fué tomando cada vez más un valor real como previsión de los fenómenos y afirmándose la convicción de la validez de la experiencia, del buen sentido y de la razón como fuente de conocimientos reales. Toda ley empírica tiene que insistir sobre los fenómenos y no sobre el modo como se conocen.

La diferencia con la deducción o razonamiento del tipo cartesiano, consiste en que la ciencia moderna se atiene a la experiencia y parece surgir solamente de los hechos. Se plantea nuevamente el problema de cómo con los simples datos sensoriales podemos llegar a la ley universal y cómo el buen sentido con sus raciocinios se puede mantener en el terreno de la naturaleza, en una palabra, qué justificación puede encontrarse a la circunstancia de que trabajando solamente con datos subjetivos (razón, buen sentido, sensaciones) creemos

que se penetra en lo real, que se lo explica y que se lo comprende.

No aparece este problema resuelto de un modo expreso, pero se presupone un principio en lo exterior que hace posible esa acción de nuestro espíritu. Si tratamos de penetrar lo real y reducir los fenómenos a leyes, es que admitimos que entre la naturaleza y nuestro espíritu existe una similitud. La naturaleza se concibe como racional o inteligible y por tanto el espíritu frente a las observaciones, no crea una actitud subjetiva, sino que descubre realmente las leyes racionales de lo real. (1)

Es este, necesariamente, el punto de partida del positivismo científico. Ahora, en cuanto a su alcance, podemos encontrar matices entre la posición de Berthelot que no concebía límite alguno a la ciencia y por tanto su dominio se iría acrecentando hasta la subjección absoluta de la realidad y la posición de Spencer, tan en boga en otros tiempos y ya abandonada por simplista. Ella dejaba un campo en el cual lo científico no podía penetrar, que era el dominio de la filosofía y la religión: lo incognoscible que se confunde con lo absoluto. Spencer crea así un agnosticismo en el que la esencia interna es solo el desarrollo metódico en un grado superior, de conocimiento vulgar y por tanto quien la rechaza debe rechazar también todo conocimiento. Ella nace con la experiencia ;a medida que

(1) E. Meyerson. — De l'explication dans les sciences. Identité et réalité.

CURSO DE METAFISICA

crece, recoge insensiblemente hechos más lejanos, más numerosos, más complejos, hallando en ellos leyes de mutua dependencia, semejantes a las que nos revelan los hechos familiares. La verdad de la ciencia resulta del valor mismo de nuestros sentidos. Tan cierto como la vista de un objeto en nuestro camino nos libra de tropezar con él, las nociones más complejas y delicadas, que constituyen la ciencia, nos libran de chocar con los mil obstáculos esparcidos en nuestra ruta cuando su fin está lejano. Si bien las ideas concretas de lo científico tienen esa evidencia, conforme se van haciendo más generales se presentan los conceptos incomprensibles desde el punto de vista de la experiencia misma y entonces la ciencia va penetrando en el dominio de lo incognoscible. Tal es lo que ocurre con las nociones de espacio y de tiempo, origen del mundo, infinito. Quedan como supuestos fundamentales de todo pensamiento científico, verdades a priori: indestructibilidad de la materia, conservación del movimiento y la fuerza. Con esos elementos puede edificarse toda la ciencia. (1)

En todo Spencer hay más afirmación que comprobación y no escapa a la crítica que hemos hecho antes, a la imposibilidad de demostrar la universalidad de la ley científica sin admitir previamente como una necesidad de nuestro espíritu, la racionalidad del mundo exterior. Colocado en este terreno, el positivismo ya tiene forzosamente que vincularse a la posición racionalista o criticista: las soluciones parecen divergentes aunque las dificultades originales sean las mismas.

(1) Spencer.—Primeros Principios.

El filósofo que sistematizó más esta posición del valor del buen sentido como descubridor de la ley natural, fué Comte, quien pretendió hacer una transformación del modo de concebir la ciencia en su época.

La gran renovación que deseaba Comte comprendía varias operaciones. En primer lugar, expulsar de la ciencia y de la filosofía, que no es más que el conjunto de todas las ciencias generalizadas, las imágenes antropomórficas y fetichistas de la época antigua: de ahí la ley de los tres estados por los que ha pasado la humanidad.

En segundo término, ceñir la ciencia a la comprobación de los hechos, sin ocuparse de las verdades primeras y últimas y de los demás problemas metafísicos considerados como inútiles; es decir, presentación de un método general de la ciencia, el método positivo.

Por fin, se debería constituir positivamente la última ciencia que falta a la serie de ciencias ya existentes y que se clasificarían por orden de complejidad: de aquí sale la clasificación de las ciencias y la introducción de la sociología, que nos debe dar leyes para el gobierno de la humanidad.

Con la ley de los tres estados ha querido comprender Comte las tres fases por las que ha pasado cada rama de nuestro conocimiento: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo.

En el estado teológico, que no sólo se ha presentado en la humanidad, sino que puede asimilarse aún a lo que ocurre en la niñez, el hombre trata de explicar

CURSO DE METAFISICA

todos los fenómenos por la influencia de agentes sobrenaturales, más o menos numerosos, cuya intervención explica todas las anomalías. Estos agentes fueron en un principio, (fetichismo) asimilados enteramente a la persona humana; luego, se creyó en la intervención de diversos seres, (politeísmo) que formaban un mundo superior a los hombres, para llegar al fin, al ser único causante de todo fenómeno (monoteísmo).

En cualquiera de estos períodos los hombres buscan principalmente, la explicación de la naturaleza íntima de los seres, de las causas primeras y causas finales, en una palabra, el conocimiento absoluto.

Como una modificación de ese primer período surgió el período metafísico, en el cual los agentes sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas o entidades concebidas como capaces de engendrar todos los fenómenos observados. Esta explicación consiste, al principio, en asignar a cada fenómeno la entidad productora correspondiente, para terminar, como en el primer estado, por concentrar todo en la influencia de una sola entidad, la naturaleza, considerada como fuente de todos los fenómenos.

La utilidad de ese período estuvo en que los hombres, abandonando la idea de una acción sobrenatural directriz de los hechos, fueron asimilando poco a poco las entidades abstractas a los nombres de los fenómenos, y llegaron a considerar en último término, a éstos en sí.

Se preparó por este período de transición el triunfo del período positivo, durante el cual se reconoce

la imposibilidad de obtener las nociones absolutas, es decir, las causas primeras y finales; se renuncia a buscar el destino del universo y a conocer la causa íntima de los fenómenos, para preocuparse solamente de descubrir sus leyes, es decir, las relaciones de semejanza y sucesión que puede haber entre ellos por el uso continuado del raciocinio y la observación.

La unión de los hechos particulares a algunos hechos generales, cuyo número tiende a disminuir con el progreso de la ciencia, es la característica del estado positivo. Así como con los dos primeros habían aparecido la filosofía teológica y metafísica, con el último se pasa a la filosofía positiva.

Esta filosofía concibe todos los fenómenos como sujetos a leyes invariables. La investigación y la explicación de las causas generales de ellos es tarea vana, y sin fundamento científico; no se preocupa, por tanto, de las causas primeras y finales. La perfección del método positivo consistirá en presentar todos los fenómenos como casos particulares de un solo hecho general.

Esta ley de los tres estados se deriva de la historia de la ciencia: la experiencia por tanto es la que da su confirmación.

Han predominado hasta ahora los métodos teológicos y metafísicos: Comte pretende ser el primero en sistematizar el método positivo.

Es éste el que hace aparecer la unidad de la filosofía positiva, porque deja entrever la homogeneidad de las diferentes clases de fenómenos. Como a cada clase corresponde una ciencia particular, es fundamen-

tal en la filosofía positiva tratar de la clasificación de las ciencias.

Esta se hace teniendo en cuenta el orden según el cual cada una de ellas ha entrado históricamente en el estado positivo.

Es así, como en esa escala ascendente, en la que se nota un tránsito de la simplicidad a la complejidad de los fenómenos estudiados, ocupan el primer lugar las matemáticas, luego la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología.

Una ciencia colocada en el último grado de complejidad, tendrá que recurrir para la explicación de las leyes, a las que estudian los hechos más simples, y por tanto a las que tienen más valor universal.

Esta concepción de dependencia de todas las ciencias condujo a Comte a colocar como el último término de su clasificación, la sociología, que tendría como finalidad el estudio de los fenómenos sociales, los más complejos de todos.

Al intentar caracterizar la ciencia positiva Comte se ha preocupado por precisar sus ideas sobre el alcance de nuestro conocimiento. No puede decirse sobre la teoría del conocimiento porque sus ideas al respecto nacen de la concepción positiva de la ciencia y no de un análisis de nuestros medios de conocer, ni del modo cómo se conoce.

El punto de partida es la unidad de pensamiento, más bien como necesidad práctica, centro de todos los esfuerzos del positivismo, unidad que no se pudo establecer ni en el estado teológico, ni en el metafísico.

Podría ahora hallarse esa unidad en una extensión del buen sentido, limitado antes a las exigencias prácticas, y que ha ido apoderándose poco a poco de las diversas partes del dominio especulativo, fundando el predominio de la razón sobre la imaginación: así podría obtenerse la unidad buscada sacrificando la inteligencia todo deseo de investigar la naturaleza íntima de los fenómenos, y entregándose únicamente al estudio de sus leyes.

El carácter relativo de todos los conocimientos queda de hecho establecido, dado que nuestros esfuerzos por revelar la realidad, serán siempre estériles.

Se podrían concretar de este modo las ideas de Comte sobre el conocimiento: 1.º Necesidad de la unidad científica y lógica, como consecuencia del triunfo del espíritu positivo; 2.º Triunfo del buen sentido y por tanto, de la razón sobre la imaginación, siempre que se base en la experiencia; 3.º Relatividad de todo conocimiento, que debe reducirse no a investigar las causas, ni los fenómenos, sino las leyes, puesto que cada clase de fenómenos tiene las suyas especiales.

El primer principio ha sido ya señalado al estudiar la ley de los tres estados.

El segundo puede considerarse el principio esencial de la ciencia positiva. Ninguna realidad puede establecerse solo por el razonamiento. No deben sacarse premisas sino de la experiencia, porque el mundo no puede ser adivinado. Se elimina de este modo la posibilidad de conocer el mundo solamente por nuestros conceptos. Estos pueden llevarnos a la certeza cuando

se ve, con ayuda de una observación directa, que se encuentran cónformes con la razón. (1)

La ciencia no puede ser una aglomeración de hechos incoherentes ni una explicación mística de la naturaleza. No interesan solamente los hechos, sino que además es preciso buscar las leyes, agrandándose así el dominio de lo racional, sustituyendo la previsión de los fenómenos a su explicación. El carácter de las leyes aparece, ya se busque en ellos la semejanza o sucesión.

Las explicaciones positivas se reducen, pues, a unir entre sí los fenómenos, ya como semejantes, ya como sucesivos.

El régimen positivo sustituye la investigación de estas leyes a la de las causas esenciales. Queda eliminado todo intento de explicar lo absoluto, exista o no, porque la decisión sobre esto no es exigida.

El concepto de lo absoluto se sustituye por el de lo relativo. Los estudios científicos muestran la relatividad de todas las nociones que se poseen sobre el mundo exterior, en el cual el hombre no interviene sino como espectador de fenómenos independientes de él.

La biología hace sentir que las operaciones de la inteligencia, en su calidad de hechos vitales, están subordinadas como todos los fenómenos humanos, a la relación existente entre el organismo y el medio; nuestros conocimientos dependen del medio que obra sobre nosotros y del organismo.

(1) Littré: "Auguste Comte et la Phil. Posit."

se ve, con ayuda de una observación directa, que se encuentran cónformes con la razón. (1)

La ciencia no puede ser una aglomeración de hechos incoherentes ni una explicación mística de la naturaleza. No interesan solamente los hechos, sino que además es preciso buscar las leyes, agrandándose así el dominio de lo racional, sustituyendo la previsión de los fenómenos a su explicación. El carácter de las leyes aparece, ya se busque en ellos la semejanza o sucesión.

Las explicaciones positivas se reducen, pues, a unir entre sí los fenómenos, ya como semejantes, ya como sucesivos.

El régimen positivo sustituye la investigación de estas leyes a la de las causas esenciales. Queda eliminado todo intento de explicar lo absoluto, exista o no, porque la decisión sobre esto no es exigida.

El concepto de lo absoluto se sustituye por el de lo relativo. Los estudios científicos muestran la relatividad de todas las nociones que se poseen sobre el mundo exterior, en el cual el hombre no interviene sino como espectador de fenómenos independientes de él.

La biología hace sentir que las operaciones de la inteligencia, en su calidad de hechos vitales, están subordinadas como todos los fenómenos humanos, a la relación existente entre el organismo y el medio; nuestros conocimientos dependen del medio que obra sobre nosotros y del organismo.

(1) Littré: "Auguste Comte et la Phil. Posit."

En síntesis, Comte quiso sustituir la investigación de las causas por la de las leyes. Pero esto es mantener siempre el espíritu teológico. La ley es un efecto; implica la constancia de ciertas sucesiones. La regularidad del mundo, su orden, se acercan mucho a un plan del universo, el cual supone, a su vez, una mente superior que lo haya trazado. Lo cierto es que el positivismo, en la base misma de su doctrina, o ha orillado las cuestiones graves y fundamentales, o ha puesto bajo otro epígrafe, doctrinas que se asemejan demasiado a las metafísicas y teológicas.

Las relaciones, objeto de la ciencia, las reducen, los positivistas, a las de sucesión y simultaneidad en el espacio y en el tiempo, y por tanto, a las que constituyen el mecanismo de la naturaleza. Aquí también el positivismo limita demasiado la tarea del pensamiento. Hay en nuestro espíritu, además de esas relaciones de sucesión y de semejanza, relaciones que se podrían llamar causales de origen o de fin: además se ha concebido algo que tiene existencia por sí mismo, lo absoluto.

El positivismo no intenta siquiera dar valor a esas concepciones; sin discutir esos conceptos que existen, que tienen realidad en el espíritu, afirma que son cosas de las cuales la ciencia positiva no debe preocuparse; se suprime así, de golpe, a priori, toda una serie de cuestiones que estudia actualmente la filosofía. Quizás podría decirse al positivismo, lo que se ha contestado a los adversarios de la metafísica, que hay que hacer precisamente metafísica, aún para demostrar que ésta

es imposible: hay que estudiar esas cuestiones, aún para llegar a concluir la imposibilidad de toda solución que se busque en ellas.

Además, porque un problema no se haya resuelto todavía, no hay razón para declararlo insoluble, a menos que se haya dado una crítica cierta del mismo, y esto le ha faltado al positivismo. Los relativistas ingleses hacen de esto capítulo de cargos contra Comte. La negación del concepto de lo absoluto no tiene ningún fundamento filosófico, porque aún cuando no pudiera encontrarse su apreciación legítima no dejaría de ser, en la realidad, uno de los hechos de nuestro pensamiento.

“¿Por qué negarse a dejar cuestiones abiertas como las del espíritu y las de la naturaleza del primer principio de las cosas? El método positivo de la ciencia no implica, necesariamente, la negación de lo suprasensible ni la negación del ideal; sobre las cuestiones de origen, la filosofía es libre de adoptar la opinión que quiera, pues no es éste uno de esos puntos en que es necesaria la conformidad; es un error de Mr. Comte el no querer dejar nunca cuestiones abiertas.” (John Stuart Mill).

III

1. Estado actual del problema. Pragmatismo. — 2. La filosofía de la acción. Bergson. — 2. El problema científico. — 4. La posición moderna.

1. — Las posiciones modernas han cerrado otra vez las soluciones colocándose en situaciones opuestas y aparentemente inconciliables. Es que las dos corrientes presuponen un espíritu y una realidad que debe ser conocida como verdad. Lo más sencillo parecía la reducción de la complejidad exterior a una ley científica y el problema entonces se presentaba sobre el valor de la ciencia o el origen de la ley natural. Para unos era una simple creación espiritual, para los otros una penetración de lo real y un descubrimiento de modalidades esenciales de esa realidad. Pero en el primer caso no se pudo prescindir totalmente de lo real aún considerado como relativo o produciendo fenómenos en nosotros y en el otro caso no se pudo prescindir de la función creadora del espíritu que ponía su modalidad propia en la comprensión del mundo exterior. En los dos casos el problema se transformaba porque todo consistía en encontrar el valor que puede tener esa actividad espiritual en el dominio científico.

Ya lo dijimos antes, al estudiar escépticos y dogmáticos: prácticamente la investigación prescindió de un elemento básico y éste era el éxito de la ciencia misma. Podemos encontrar rastros de adaptación de lo exte-

rior a nuestra mentalidad en las explicaciones científicas y la previsibilidad de los fenómenos puede ser aproximada, pero la síntesis química nos hace salir del dominio puramente espiritual para permitir que una concepción racional se realice fuera de nosotros; y el cálculo astronómico realiza el contralor de lo racional por lo sensorial, prevé la posición de un astro y los sentidos lo ubican después en el lugar señalado.

El problema que queda abandonado es el de la esencia misma de las realidades pero no el del valor de nuestros conocimientos.

Por eso a fines del siglo pasado y principios del actual el planteamiento del problema empezó a presentarse bajo otro aspecto. Cualquiera que fuera el criterio anterior siempre se trataba de valorizar nuestro conocimiento en relación con un mundo exterior cuya realidad daba la norma para apreciar la verdad de nuestra vinculación con él: por una parte el espíritu y por la otra, ese elemento objetivo. No se podía salir del espíritu mismo para calificar esa actividad y por tanto se mantenía una dualidad irreductible entre el ser que conoce y el objeto del conocimiento. La verdad se concebía entonces, como una calidad estable de esa relación y daba al hombre la realidad misma.

La discusión de ese problema así planteado conducía forzosamente a dos situaciones sin salida: o a la afirmación dogmática, que eliminaba toda discusión sobre el tema y obligaba a admitir de hecho, la verdad de nuestro conocimiento y en materia científica, al

valor absoluto de la ley natural, tal como ocurría en el positivismo de Comte; o bien a una abstracción creciente que apartaba la actividad racional, cada vez más, de la realidad, hasta considerar que el trabajo del espíritu sólo significaba un modo lógico de concebir lo real. No se admitía correspondencia entre esa construcción racional y lo exterior, que permanecía apartado del conocimiento, con lo cual la ley natural era simplemente una necesidad de nuestro espíritu, y nada más. Las discusiones ahondadas sobre este tema no podían salir de las posibilidades de la inteligencia misma y tenían que perderse por tanto, en sutilezas artificiosas pero que no tenían solución con los elementos únicos de la razón.

La necesidad de buscar una salida hace pensar, en el siglo XIX que en las ideas hay algo que se debe tener en cuenta y esto es, las consecuencias prácticas de las mismas. Es lo que Peirce indicaba ya en un artículo publicado en 1878 sobre cómo pueden hacerse claras nuestras ideas, para lo cual se deberían representar todos los efectos imaginables que pueda tener un objeto práctico, ya que la idea del objeto es sólo la suma de ideas de todos los efectos que puede tener esa concepción. La finalidad perseguida era suprimir de la filosofía toda fórmula que fuera simplemente verbal, hueca, para buscar aquella que tuviera influencia en la experiencia, en donde se verificara la exactitud o falsedad de la anticipación intelectual. A este modo de considerar la actividad espiritual llamó Peirce **pragmatismo**, término que luego cambió por **pragmaticismo**

CURSO DE METAFISICA

cuando el primero sirvió para caracterizar toda una corriente filosófica que iba más allá del propósito que lo había guiado.

En efecto: si seguimos como criterio de valor de la verdad de una idea, los efectos en la experiencia, resulta que la verdad, que el conocimiento, es un instrumento de nuestra actividad y que el valor del mismo se juzga por sus consecuencias. La opinión corriente es, dice W. James, que una idea verdadera debe ser la copia de la realidad correspondiente: si nuestras ideas sobre las cosas sensibles son verdaderas, deben reproducirlas. Así, el gran principio consistió siempre en admitir que la verdad consiste en una relación estática, inerte; una vez que se la posee todo está terminado, se ha obtenido un conocimiento y el sujeto que piensa ha llenado su misión. El pragmatismo de W. James en cambio, considera que una idea es verdadera si se puede asimilar, si se hace válida corroborándola con nuestra adhesión y verificándola por sus consecuencias. Las ideas se hacen verdaderas por el trabajo que ellas mismas realizan para validarse.

La verificación o validez significa que se tienen en cuenta las consecuencias prácticas. Así, pues, se debe apartar el espíritu de todo lo que sea causa primera, primer principio, para dirigirlo hacia los resultados, las consecuencias, los hechos. Nuestras ideas se hacen, pues, verdaderas, a medida que ellas forman parte de nuestra experiencia y nos auxilian a entrar en relación, de un modo satisfactorio, con otras partes de la experiencia anterior, simplificándola.

Una concepción teológica, por ejemplo, mientras no tenga consecuencias, carece de valor; será una verdad si tiene importancia para nuestra vida concreta, si se presenta con resultados en la realidad; lo mismo puede decirse con respecto a toda concepción de lo absoluto o de metafísica.

Una teoría, es así, un instrumento de investigación, en lugar de ser la respuesta a un enigma. Ella sirve para seguir la experiencia y la validez dependerá del éxito que obtenga, vale decir, del éxito exterior si se verifica en la práctica o si es útil ya sea para continuar la investigación o por los resultados que dé, o del éxito interior si hace surgir una adhesión de nuestro espíritu, que tenga consecuencias en nuestra propia vida. Desde el punto de vista científico toda idea puede tener consecuencias siempre que dé frutos; de ahí la expresión de que debe juzgarse al árbol por sus frutos.

La religión misma nos permite plantear bajo otro aspecto, el problema del pragmatismo. La verdad de la religión resultará de que satisfaga las necesidades de nuestra conciencia o que haga a los hombres mejores. Se elimina así el interés teórico por las discusiones religiosas manteniendo solamente las consecuencias prácticas. (1).

La tendencia del pragmatismo está también presentada bajo otros aspectos, en el pensamiento moderno. Un filósofo inglés, Schiller, con el nombre de **huma-**

(1) W. James. — El pragmatismo. Filosofía de la experiencia. La voluntad de creer.

CURSO DE METAFISICA

nismo relaciona el problema del conocimiento con la máxima de Protágoras, "el hombre es la medida de todas las cosas". La vida mental tiene objetivos con significado solamente para el hombre, y es por tanto el aspecto práctico del pensamiento el que puede darle sentido. El problema filosófico concierne a seres humanos que se esfuerzan por comprender un mundo de experiencia humana y con recursos que sólo da el mismo espíritu humano. (1) Lo que el hombre conoce son sólo relaciones con las cosas y no se puede salir de lo humano para caracterizar el mundo exterior.

Con el humanismo, como con el pragmatismo, se rechaza toda investigación de lo absoluto metafísico o teológico. Lo único que vale en el conocimiento es aquello que se subordina a la naturaleza humana y a sus necesidades fundamentales. Se amplía el criterio pragmatista por el hecho de dar ya un sentido al conocimiento, como una relación del hombre con el mundo exterior y se va concretando la noción de que la verdad es una actividad que reside totalmente en la naturaleza humana; se elimina, así el concepto de algo que tenga valor fuera del hombre y que no tenga como finalidad la acción del mismo. El pensamiento deja de ser también una relación estática entre dos elementos, uno exterior y el otro interior.

2. — Los filósofos de la acción, pueden variar o aplicar de distinto modo esta idea pero esencialmente se mantienen en la orientación indicada. Para Blondel,

(1) F. C. S. Schiller. — Studies in humanism.

en la acción existe una realidad que va más allá del simple fenómeno y en el acto se unen la iniciativa del agente, el concurso que recibe del exterior y las reacciones que soporta, constituyendo un compuesto humano cuyo origen está en la acción misma.

En el campo filosófico Bergsón presenta de un modo original una solución que responde a esta manera de plantear el problema. Hay, para él, cierta concepción filosófica que quiere reducir todo el esfuerzo a obtener una síntesis de los resultados de las ciencias particulares. La filosofía no puede ser esta síntesis de ciencias, aunque puede tener en cuenta los resultados de la misma.

La ciencia tiene como finalidad la acción y va interpretando la materia y la vida que existen en el mundo con ese fin de acción. Pero la materia y la vida que llenan el mundo están también en nosotros; sentimos las fuerzas que trabajan en todas las cosas, por lo cual al penetrar hondamente dentro de nosotros mismos, tomamos contacto también íntimo con la realidad.

Aparecen así dos modos de conocer esencialmente diferentes: el primero, que es el modo de la ciencia, es relativo, gira alrededor del objeto exterior y se expresa por símbolos; el segundo alcanza lo absoluto revelándonos lo que son los seres en sí mismos por contraposición al conocimiento analítico y discursivo.

El primer modo de conocer es el de la inteligencia; el segundo el de la intuición, que es una especie de simpatía intelectual que nos coloca en el interior

CURSO DE METAFISICA

mismo del objeto por coincidir con lo que tiene de único y de inexprsable en la forma lógica.

Esos dos modos de conocer corresponden a las dos direcciones tomadas en el curso de la evolución de la vida, por la inteligencia y el instinto.

La inteligencia, dice Bergson está relacionada con las necesidades de la acción, por eso tiende a fabricar instrumentos. Lo que diferencia al hombre del animal es la facultad de fabricar objetos artificiales, especialmente útiles. La actividad de la inteligencia se compone de ideas que recibimos ya hechas y que permanecen en nosotros sin asimilarse a nuestra propia substancia. Es ésta la explicación del yo superficial que se presta más a las exigencias de la vida social, que el yo profundo.

La inteligencia tiende así a explicarse todo reduciéndolo a las características de la materia: sólo se representa claramente lo discontinuo y la inmovilidad, mientras la vida misma es continuidad y movilidad. La inteligencia tiene como facultad la de descomponer y recomponer cualquier sistema, y eso es lo que le da la característica de análisis. Pero por lo mismo que tiende a la acción hace posible la vida de relación y la vida social. Asimilando todo a los elementos materiales trata de reducir sus concepciones a la cantidad y a lo previsible. Es incomprensible para ella la vida en su esencia porque la explica partiendo de los datos materiales.

La ciencia, obra de la inteligencia tiene su característica en la misma función: ella es un simple ins-

tramento al servicio de la acción y no puede proporcionarnos un conocimiento verdadero de lo real, que es perpetuo cambio y transformación continua.

El instinto, en cambio, es la forma misma de la vida. Mientras la inteligencia trata todo mecánicamente, el instinto procede orgánicamente, es decir, continúa el trabajo de la vida misma. El instinto es la intuición en el hombre que se coloca en el centro mismo de los procesos vitales, que vive desde adentro la realidad, en vez de representársela.

Mientras la inteligencia, como ya dijimos, tiende a fabricar instrumentos y a explicarlo todo físicamente, el instinto o la intuición vive la vida misma fabricándose órganos cuando debe dominar la materia. En los animales el instinto predomina sobre la inteligencia; en el hombre la intuición aparece con caracteres bien definidos. Solamente, por ella puede surgir la facultad estética, que colocándose en el interior mismo del objeto, trata de crear la intuición de la vida, el movimiento simple que corre a través de las líneas. El mismo esfuerzo tenemos que hacer para filosofar. Para ello debe abandonarse el conocimiento científico y el vulgar para colocarse en el interior mismo del objeto, para coincidir con lo que tiene de único y por consecuencia, de inefable. Así se puede alcanzar lo absoluto, pero por la intuición sólo. (1)

La doctrina de Bergson da entrada a elementos de

(1) H. Bergson. — Datos inmediatos de la conciencia. Evolución creadora. Introducción a la metafísica.

CURSO DE METAFISICA

acción y a elementos místicos que no pueden ser analizados con la inteligencia. A pesar de la innovación mantiene el criterio de una verdad y de una relación entre el sujeto que conoce y lo conocido: es esa la falla del sistema por cuanto la principal dificultad está en admitir la existencia de una realidad con caracteres determinados.

3. — La posición actual del problema se orienta claramente. Desde luego se tiene en cuenta el factor consecuencias de las concepciones y se juzgan las ideas y los sistemas por las proyecciones que ellas tienen en la vida.

Esta tendencia desplaza la discusión clásica dirigiéndola en sentidos diversos según la fuente que se tome, para resolver el problema del valor de nuestro conocimiento.

Desde el punto de vista biológico todos los seres evolucionan y se desarrollan para responder a las necesidades orgánicas. La conciencia es sólo un modo cómo aparece ese proceso vital y toda la producción consciente tiene el mismo carácter. El hombre ha querido hacer de la conciencia o del pensamiento una actividad autónoma frente a los otros procesos vitales, pero si se los considera dentro de éstos la concepción que puede admitirse es la de darles un sentido idéntico al de las otras exigencias de la vida orgánica.

Mach sostiene que toda la vida psíquica tiene su origen en las necesidades de la vida orgánica. La actividad científica misma, que se traduce en leyes naturales, tiene como finalidad siempre la adaptación bio-

lógica, y ello permite restringir las posibilidades de espera de los fenómenos a producirse. Es, pues, una economía de pensamiento, por cuanto reduce a un pequeño número la infinita variedad de las cosas posibles. El principal elemento de esa adaptación a las necesidades biológicas es la sensación por lo cual debe eliminarse toda tendencia metafísica a buscar lo absoluto. (1) Una posición semejante es la adoptada por Turró, quien partiendo también de las sensaciones como única fuente de conocimiento, limita aún más el aspecto biológico de éste, dándole como origen el hambre y las consecuencias que surgen de su satisfacción. Para Turró, en su principio, la inteligencia arranca de lo inferior, de lo orgánico, de lo que se presenta en nuestra sensibilidad en forma de sensaciones de hambre. (2)

Esta posición en realidad atribuye una finalidad de conocimiento a actividades que pueden ser sólo orgánicas. Aún admitiendo como exacta esta función que se le asigna dejaría de lado aspectos fundamentales de la cuestión, especialmente los que explican el surgimiento de la conciencia, la transformación del pensamiento en una actividad que puede aparecer como independiente del elemento biológico directo, y en general todo lo que hace que la actividad de conocimiento aún adaptándose a lo vital, tenga características propias. La adaptación podrá verificarse, como en los seres inferiores, de un modo totalmente orgánico, mien-

(1) Mach. — Conocimiento y error.

(2) Turró. — Orígenes del conocimiento.

tras que en el hombre además de ese modo orgánico aparecen otros elementos irreductibles, por lo menos aparentemente.

Una corriente científica presenta soluciones de estructura análogas, pero referidas al valor de las leyes naturales. Para Poincaré éstas no tienen el valor absoluto que les daba la concepción racionalista. Son creaciones o convenciones del espíritu pero no arbitrarias. La elección que hacemos de ciertas hipótesis entre otras igualmente posibles, está guiada por los hechos experimentales. Estos no nos imponen una solución, aunque existe la necesidad en el espíritu, de evitar toda contradicción. Las soluciones tienen así su fundamento en la comodidad y en la simplicidad que se obtiene. Tomamos aquellas que nos permiten poner mejor orden en las apariencias sensibles. Se adoptó la geometría de Euclides como la más sencilla y la más simple, pero eso no significa que sea la única posible, como lo demuestra la existencia de las geometrías no euclidianas. Se podrían expresar los hechos experimentales partiendo de convenciones diferentes de las que hemos adoptado. Carece de sentido así el preguntarse cuál es la concepción verdadera. (1)

No es una opinión aislada la que hace de la ley científica una necesidad del espíritu. La encontramos en una cantidad de filósofos y hombres de ciencia (Duhem, Le Roy, Russell, Enriques) expresada bajo formas diversas, ya sea admitiéndola como representación,

(1) H. Poincaré. — Ciencia e Hipótesis. Valor de la ciencia.

creación o posibilidad simplemente de nuestra actividad psíquica frente a lo real.

El hecho científico es una incógnita y el pensamiento humano es válido para la actividad del hombre.

Meyerson parte del estudio de las concepciones científicas para mostrar cómo al fin de todo análisis o en la base de toda hipótesis, hay una serie de elementos irracionales cuya existencia tiene que admitir la inteligencia sin poder asimilarlos totalmente, sin poderles explicar de otro modo que no signifique introducir irracionales equivalentes. Hay en el universo algo que resiste a la racionalización completa, y queda siempre en toda explicación, un residuo que subsiste a pesar del trabajo de la razón. Ese elemento irracional podrá reducirse considerablemente, pero siempre quedará algo de él. (1)

Las tendencias parecen diferentes, pero todas se orientan en el mismo sentido: al valor simplemente humano del conocimiento, y la imposibilidad de captar la realidad.

Es esa misma posición, pero ya en el terreno social, la que plantean los sociólogos. Durkheim dice que el hombre ha llegado a obtener un pensamiento impersonal, por encima de las experiencias fugitivas, individuales y sensibles, sólo bajo la forma de pensamiento colectivo. Fuera de las sensaciones y de las imágenes personales existe un sistema de representaciones que se impone a los hombres. Por ellas se com-

(1) Meyerson. — De l'explication dans les sciences. Identité et réalité.

prenden, las inteligencias se penetran unas en otras, dándose cuenta que existe un mundo de nociones tipos, según las cuales deben regular sus ideas. Es esa una primera intuición del reino de la verdad. (1)

Aquí también solamente se desplaza el problema: se indica cómo el hombre adquiere una noción válida para la vida social, pero se elimina todo criterio para apreciar el valor real de lo adquirido.

4.—En el momento actual se intenta renovar las orientaciones que caracterizaron las dos grandes corrientes filosóficas del siglo XVIII. Por una parte, una tendencia a hacer del problema del conocimiento una simple investigación de carácter psicológico. El psicologismo, en vez de buscar la justificación del conocimiento, toma toda la actividad del espíritu humano frente a lo real y la preocupación para objetivarlo, como un fenómeno psicológico y trata de explicarlo simplemente como tal. La diferencia de explicación dependerá sólo del criterio que se tenga de los fenómenos psíquicos.

Por la otra, el criticismo ha agudizado el análisis de la facultad de conocer como actividad racional frente a lo real, construcción lógica en absoluto, que se pierde generalmente en formas verbales a fuerza de buscar definiciones y clasificaciones; es lo que se denomina concepción "trascendental" porque no se ocupa directamente de los objetos sino de la manera de conocerlos siempre que se mantenga *a priori*, independiente de toda experiencia inmediata.

(1) Durkheim. — *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

Husserl distingue entre la estructura contingente que es la característica de los objetos individuales y de los hechos de la naturaleza, y las "esencias" que son la condición de la posibilidad de existencia de esos objetos individuales. El color, la materialidad son ejemplos de esencias, que nos dan como el "estilo" necesario y constante de los objetos individuales como algo ideal, sin el carácter de tiempo y espacio. El objeto así visto aparece como una pura significación de nuestro pensamiento. La esencia de un objeto es, pues, un conjunto de predicados que pueden serle atribuidos para que otras determinaciones relativas con respecto a él, puedan ser posibles. En cualquier objeto podemos variar el color sin que deje de ser cosa, y, sin embargo no podemos eliminar el color en general, porque un objeto que careciera de él, no sería tal.

Husserl no pretende dar una teoría psicológica de la ciencia. El acto de conocimiento es un fenómeno de psicología, pero el objeto de conocimiento no lo es. Contar, por ejemplo, es un hecho psicológico pero la noción de número no lo es. La concepción de Husserl se denomina fenomenología porque se refiere al análisis de determinados símbolos prescindiendo del punto de vista exclusivamente empírico. La conciencia supone como existente un objeto del conocimiento, pero la legitimidad de esta existencia se justifica no como un resultado de datos sensibles, sino como un derecho de la conciencia misma. Es, pues, en el fondo, un modo de expresar el pensamiento común a todo relativismo,

el hacer subjetivos los datos que van más allá de lo que está en el simple objeto individual. (1)

A través de los tiempos se han ido desplazando problemas cuyo planteamiento va considerándose artificial. Es así que el primer aspecto sobre legitimidad o ilegitimidad de la certeza desaparece cuando el dominio de las fuerzas naturales hace posible la aceptación de ciertos principios sobre la realidad, en materia científica.

La vieja cuestión del valor de las sensaciones o de la razón como elemento para conocer, se transforma porque ve la actividad de un modo distinto: los empiristas y sensualistas veían en nuestro conocimiento solamente sensaciones; los racionalistas creían posible prescindir de aquellas. La cuestión giraba alrededor de la ley científica y el análisis va mostrando cómo en ésta existe siempre un elemento de adaptación de lo sensorial a lo racional. Aún aquellos que sostienen que en el conocimiento científico debe prescindirse en abso-

(1) Husserl. — Investigaciones Lógicas.

Solamente por necesidad de completar la exposición hemos indicado a Husserl en esta parte. Para poder hacer una exposición accesible al estudiante hubiera sido preciso extendernos más de lo que la doctrina merece y todo habría consistido en poner en lenguaje corriente la serie de definiciones que dan carácter especial a la exposición de Husserl. Muchas doctrinas filosóficas del momento actual tienen sólo esa originalidad de complicar lo que puede decirse claramente y de hacer difícil, lo que carece de otro mérito. Por eso hemos eliminado muchos nombres y muchas pseudo-concepciones filosóficas.

luto de toda explicación y atenerse exclusivamente a los datos que surgen de la experiencia, tienen que admitir tácitamente que existe un espíritu que comprende y asimila la variedad de los datos externos en una armonía que haga posible su comprensión. El simple hecho de que tengamos que sostener toda la trama científica en el principio de identidad, ya da su parte al espíritu.

Pero quienes han pretendido dejar de lado completamente la experiencia concreta, como base de la ciencia, se han perdido en un juego de palabras para admitir el valor real de nuestro conocimiento o bien han tenido que recurrir a la afirmación dogmática y sin justificación posible de la identidad entre lo racional y lo real o sea la racionalidad de lo real.

Si se sostuviera la discusión en el terreno totalmente abstracto y sólo con el fin de adquirir la demostración en el campo de lo racional, el problema carece de solución posible y se mantendrían las posiciones con argumentaciones cada vez más sutiles que ya en los últimos tiempos parecen resucitar los juegos dialécticos de la escolástica.

Esa es la razón que ha originado una nueva salida hacia el campo de las verificaciones por las consecuencias o por los resultados. El hombre no puede irse de sí mismo para comprobar lo que existe en él, por lo cual el camino que aparentemente resulta el único para salir de la discusión, está en tomar la concepción de la realidad en sus proyecciones para la práctica. El es el centro de todo conocimiento y la valoración

de lo que conoce se hace en función de lo que va influyendo en la vida.

Hay periodos en la historia en los cuales un problema que no tiene una solución que satisfaga a todos, se deja de lado porque es sustituido por otro que hace al primero innecesario. Parece ser ése el caso actual. Todo el problema del conocimiento gira alrededor del valor de la ciencia. En la discusión puramente lógica se ha llegado a soluciones diametralmente opuestas que no consiguen eliminarse recíprocamente. Entre tanto, la actividad misma del hombre tiene un valor y un sentido, y aunque no se pueda justificar racionalmente el origen de la universalidad y necesidad de la ley natural es lo cierto que la ciencia tiene un valor dado. El reconocimiento de ese valor hace perder importancia a la discusión que se hacía cada vez con mayores sutilezas.

Ya en este estado, el valor de cada una de las actividades que se utilizan por nuestro conocimiento se mantiene con un alcance distinto al de las viejas posiciones. El buen sentido, la sensación, el elemento puramente racional no pueden ser contradictorios y adquieren validez.

Problemas del mundo

I

Planteamiento de los problemas

El mundo, (cosmos de los griegos) es el conjunto de todo lo existente, es el universo en el que se comprende toda la realidad. Esta puede considerarse desde el punto de vista **sensible**, cuando nos atenemos solamente a las cosas que pueden ser objeto de percepción; o **inteligible** cuando comprendemos desde un punto de vista racional las realidades que corresponden a las apariencias sensibles.

El hecho de admitir que algo existe y es objeto de nuestra actividad, obliga a investigar la naturaleza de ello: eso es lo que constituye el problema del mundo exterior, es decir el estudio de la realidad objeto de nuestra investigación y del mismo ser que conoce. Lo primero es la materia del conocimiento, lo que da origen a la representación de éste.

El primer problema que presenta es, pues, el de saber si hay algo dado al espíritu que conoce y por tanto, si existe un mundo exterior a la conciencia misma.

Además tenemos que investigar el origen y naturaleza de esa realidad, y la esencia de la materia, de la vida y del espíritu.

A N T Ò N I O M. G R O M P O N E

Como todo se relaciona con el mundo, esta parte de la metafísica se denomina Cosmología, que se califica de racional en aquellos sistemas filosóficos que consideran a la razón el único instrumento legítimo de conocimiento.

II

1. Existencia del mundo exterior: el idealismo. — 2. Fenomenismo psicológico. — 3. El realismo.

1. — Ya hemos dicho que el primer problema que se presenta, con respecto al mundo, es el de su existencia. Parecería artificial, a primera vista, porque el sentido común nos afirma la realidad de todos los objetos de nuestras sensaciones, de los cuerpos que impresionan nuestros sentidos, del mundo físico que nos rodea. Las percepciones atribuyen a esas cosas caracteres de objetos extensos, resistentes, con forma y figura determinada, temperatura, color, etc. Pero su realidad está en los caracteres o en una condición interior a ellas y de la cual esas apariencias son sólo manifestaciones; más aún, esas cualidades sensibles ¿tienen el valor que nosotros les atribuimos o son creaciones de nuestra conciencia? La cuestión se relaciona así, fundamentalmente, con nuestra propia capacidad de conocer y está íntimamente ligada al problema del conocimiento.

Hay una posición negativa, en este asunto; lo que se ha denominado **idealismo** que consiste en admitir que el mundo se compone exclusivamente de representaciones y por tanto, es sólo el resultado de la actividad consciente del individuo. Estas representaciones pueden ser sensibles, como las que tenemos en la percepción de

los objetos corrientes, o racionales, cuando aparecen como construidas con independencia de las percepciones: así la noción de espacio, de substancia, etc.

Las concepciones varían con los filósofos, pero el elemento común consiste en negar la existencia del mundo exterior. Esta negación procede del estudio de cómo conocemos y el punto de partida consiste en admitir que lo que llamamos realidad, solamente llega a nosotros a través de nuestros sentidos y que el conocimiento de esa realidad es, por tanto, el de nuestras sensaciones. ¿Qué fundamentos tenemos para aceptar que ellas tengan como origen un objeto exterior?

Para Berkeley cuando oigo sonidos, cuando tengo sensaciones de color, lo único que puedo afirmar es que se producen en mí esas sensaciones, pero no que percibo la causa del color o del sonido. En todo conocimiento de objetos que tengo, ocurre exactamente lo mismo, sean sensaciones térmicas, de peso, de movimiento o de dolor. La deducción de causas partiendo de esos efectos y apariencias que tan solo son percibidas por los sentidos, queda reservada a la razón. Es, pues, una actividad subjetiva la que me da idea del mundo y la circunstancia de que esa apreciación subjetiva puede variar con el estado mismo del sujeto (una cosa nos parece fría si la temperatura de nuestros sentidos es elevada, nos parece cálida si ocurre a la inversa), permite aceptar que las cualidades secundarias, colores, sonidos, sabores, no tienen existencia fuera del espíritu. En cuanto a las primarias, como la extensión, hay que afirmar idénticamente, porque para Berkeley no

C U R S O D E M E T A F I S I C A

hay otra forma de concebirlas que tomando elementos sensoriales o haciendo abstracciones a base de estos mismos elementos. La materia o substancia, tiene la misma característica. Si imaginamos que hay algo independiente de lo que impresiona los sentidos, es simplemente por un dato de nuestra razón y entonces tiene solamente valor para nuestro espíritu, a menos que sea indirectamente derivado de percepciones: de ahí que la única manera de considerar la existencia de algo es partiendo de que puede ser percibido por algún ser. Tiene existencia sólo para el ser que lo percibe: eso explica la afirmación de que ser, significa ser percibido. La variedad en los órganos de los sentidos, hace posible la variedad también del mundo exterior de cada uno.

De un modo propio e inmediato nada puede ser percibido, que no sean ideas (comprende en esto, Berkeley, también las sensaciones). Todas las cosas materiales son en sí mismas sensibles y percibidas mediante nuestros actos. Las cosas sensibles no pueden, pues, existir de otro modo que en un espíritu o alma. De esto no se concluye que no tengan ser real, sino que, considerando que no dependen de mi pensamiento y que tienen una existencia distinta del ser percibidas por mí, debe haber otro en el cual estén, por lo cual se llega a la concepción de un espíritu infinito y omnipresente que contiene toda la realidad: Dios. La negación de la existencia del mundo exterior significa la afirmación de la existencia de una realidad: la divinidad que da la veracidad a lo que concibo. El idealismo de Berkeley

tiene, pues, como base esencial afirmar que las cosas que yo percibo son mis propias ideas y que ninguna idea puede existir más que en el espíritu; debe haber, además, otro cuya voluntad determine que se me presenten esas ideas o sensaciones. (1)

La misma doctrina de Kant que se refiere fundamentalmente al conocimiento, permite una vista nueva del problema de la existencia del mundo exterior. Ya vimos que para Kant los fenómenos, apariencias de la realidad, hacen surgir en nosotros intuiciones, que el espíritu ordena de acuerdo con las intuiciones puras del espacio y el tiempo. La realidad es, pues, solamente esa posibilidad de que las apariencias lleguen hasta nosotros; la cosa en sí misma, el ser en cuanto ser, el noumenos, escapa a toda posibilidad de conocimiento. No estamos en presencia de una negación absoluta del mundo exterior, pero en cambio se afirma una realidad, que es la de nuestra actividad de conocer. Los filósofos posteriores ahondarán principalmente este aspecto de la solución.

Fichte trata de buscar el principio primero, absolutamente incondicionado de todo saber humano, que por lo mismo no puede ni demostrarse ni ser determinado por otros elementos anteriores. Es el acto que se presenta como la base de toda conciencia y hace posible, por tanto, esa misma conciencia. El único elemento que puede tener esa característica es el Yo, es decir, el primer principio que puede admitirse ya que el yo

(1) J. Berkeley. — Diálogos de Hylas y Filonóus.

supone originaria y necesariamente su propia existencia y viene a ser, por eso, el principio de toda realidad. Todo lo que no sea este yo, es el no-yo. La existencia de ese no-yo, de algo que se opone al yo, no puede aceptarse prescindiendo o quitándole realidad al yo mismo; por lo cual para admitir el no-yo se debe partir de nuestra conciencia, vale decir, es una realidad de nuestro espíritu. (1)

En Schelling también lo subjetivo, el yo, constituye el único objeto de nuestro conocimiento inmediato y la naturaleza que está constituida por la totalidad de objetos de nuestro saber, se hace objetiva por la voluntad actuando conscientemente. Por tanto, el mundo exterior es la objetivación de la propia conciencia. (2) Hegel cambia sólo la denominación de esa realidad de la conciencia derivándola de la Idea. Lo racional es real y todo lo real es racional. El mundo sensible no es mundo existente, y por tanto se hace de la ciencia del espíritu la ciencia de lo absoluto. No puede, pues, hablarse de realidad del mundo exterior, sino de la realidad de la Idea.

Todas estas doctrinas idealistas parten, pues, de la negación del valor objetivo del conocimiento sensible y le atribuyen la única realidad que puede conocerse, ya sea al yo, a la idea, a la razón o al pensamiento. Más que una negación del mundo exterior hay un reconocimiento de la realidad de nuestra propia conciencia.

(1) G. A. Fichte. — Doctrina de la ciencia.

(2) F. G. G. Schelling. — Sistema del idealismo trascendental.

Es el valor de nuestras representaciones como único elemento para captar el ser. Y esa será la posición de los filósofos idealistas posteriores, como Renouvier, Lachelier o Hamelin.

2. — Todas estas posiciones proceden de una concepción lógica del problema y buscan un fundamento de ese orden. Si nos atuviéramos a la simple investigación psicológica, el punto de vista tendría que ser distinto. Hay dos fuentes de actividad en nuestro espíritu: una que parece interior, la otra que parece proceder de la experiencia. La designación varía; pero en general estamos en presencia de las actividades empíricas o sensibles y de las actividades racionales o desprovistas de experiencias. Para los idealistas este segundo modo de actividad es el único legítimo; para los empíricos debe atribuirse un valor a nuestra experiencia.

Locke sentó el principio de que no existen ideas innatas en nuestro espíritu y que todas las verdades que admitimos por nuestra razón, son adquiridas. El punto de partida de nuestro conocimiento son las impresiones de las cosas exteriores sobre nuestros sentidos. Solamente después, el espíritu elabora esos datos y construye todo el bagaje de nuestro mundo interior. (1) Es ésta una actitud diametralmente opuesta a la que vimos anteriormente. Por el método, desde que se basa en la observación de hechos psicológicos, cómo

(1) M. Locke. — Ensayo filosófico sobre el entendimiento humano.

adquieren los niños las ideas, cómo las elabora el hombre; por la posición frente al mundo exterior, desde que coloca como elemento básico nuestra propia psicología; como fenómeno, descartando la esencia de ese mundo de cosas que da origen a nuestra experiencia.

Hume ahonda más el planteamiento de Locke, sistematizando el asunto. Para él las ideas son la consecuencia de las impresiones simples que aparecen en el espíritu. Las impresiones son percepciones que penetran con más fuerza y vivacidad y se comprenden con este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones, emociones; las ideas son imágenes débiles de las primeras, en el pensamiento o el razonamiento. El origen de todo lo que conocemos está, pues, en la impresión y sólo por reflexión aparecen en nuestro espíritu. Si queremos estudiar la realidad sólo tenemos un punto de partida: nuestras impresiones cuya causa es desconocida para la inteligencia misma. Una de ellas hiere primeramente los sentidos, y nos hace percibir el calor o el frío, el hambre o la sed, placer o pena de una especie o de otra. De esta impresión, una copia es tomada por el espíritu que permanece aún cuando haya cesado la causa; y es a eso que llamamos idea. Todo es, pues, posterior a la sensación.

Se produce una unión entre las ideas por relación de semejanza, contigüidad y de causa a efecto. La substancia es un conjunto de ideas simples, unidas por la imaginación y a la cual se le asigna un nombre, para recordarnos de esa serie. Se la relaciona con algo desconocido a lo que se supone son inherentes las cuali-

dades percibidas de tal modo que toda nueva condición que se le descubra se agrega a las conocidas. Así nuestra idea del oro puede iniciarse con cierto color amarillo, peso, maleabilidad, fusibilidad; pero cuando conocemos su solubilidad en el agua regia, agregamos esta cualidad a las otras.

La misma explicación podemos dar a la existencia. Lo único que se puede admitir es que en nuestro espíritu hay sólo sensaciones y que los objetos exteriores son conocidos solamente por las percepciones que ocasionan. Puesto que nada está presente en el espíritu, que no sean ellas y puesto que todas las ideas derivan de alguna cosa que estuvo anteriormente en nosotros, no podemos formarnos idea, como no sea por intermedio de nuestras impresiones. Por más lejos que vayamos en el sentido de una concepción de objetos exteriores diferentes de nuestras percepciones, es siempre formándonos una idea relativa sin poder conocer las cosas a que corresponden. La creencia en la realidad o en la existencia es o bien una sensación o un sentimiento particular. El conocimiento de mi yo, es hecho también a base de percepciones y no puede darme, por lo mismo, ninguna idea de substancia o de unidad.

La filosofía de Hume se sintetiza en estas dos posiciones: que no tenemos ninguna idea de substancia exterior diferente de las ideas que poseemos de las cualidades particulares, y que, con respecto al espíritu, debemos admitir un principio semejante, desde que no

tenemos tampoco referente a él, noción distinta de la que surge de la percepción particular. (1)

Porque niega toda realidad a la cosa en sí, a la substancia espiritual y a la exterior, la doctrina de Hume se llama fenomenista, desde que se llama fenomenismo al sistema que sólo admite como real el fenómeno (las sensaciones e ideas, fenómenos espirituales; la experiencia es el resultado de la influencia de los fenómenos exteriores sobre nosotros).

Es la doctrina clásica de la filosofía inglesa y en el siglo pasado fué tomada de nuevo por John Stuart Mill al aceptar que las actividades subjetivas que dan origen a todo nuestro conocimiento, no pueden crear una necesidad objetiva.

3. — Frente a estas posiciones opuestas se ha ido desarrollando el realismo, tendencia según la cual nuestro conocimiento del mundo exterior se apodera de realidades, de cosas distintas del espíritu y que tienen una existencia independiente del pensamiento. Es la primera posición del sentido común, para quien todas las cualidades que nos revelan las sensaciones, existen tales como se presentan a la conciencia.

Y saliendo del terreno de las cualidades sensibles, fué esa la posición de la ciencia del siglo pasado, para la cual las leyes naturales son descubiertas por el espíritu y le dan la noción de cómo pasan los hechos. El carácter fundamental de la filosofía positiva de Comte, consistió en admitir que todos los fenómenos

(1) Hume. — Tratado de la Naturaleza humana.

están sujetos a leyes naturales inmutables cuyo descubrimiento preciso y su reducción al menor número posible, es el propósito de los esfuerzos humanos. Aún cuando escapa al conocimiento la investigación de la causa y la explicación de la realidad, esas leyes científicas son independientes de la razón y representan el modo cómo se comporta la realidad misma. (1)

Pero era forzoso limitar este realismo. Ya en Descartes y en los filósofos posteriores se consideró necesario distinguir dos clases de cualidades. **Las primeras**, como la extensión, que solo pueden ser comprendidas por la razón, y **las segundas**, color, forma, tamaño, que no son esenciales para caracterizar la realidad, cambiantes y por tanto relativas a nuestras sensaciones. Por ahí el realismo tenía que encontrarse con el dilema: o admitía que la realidad es conocida sólo por nuestro pensamiento, y entonces caía en el idealismo, o bien sólo por las sensaciones y entrábamos en la discusión fenomenista. La misma ley natural presentaba idénticas dificultades. Para unos, era simplemente un resultado de experiencias particulares y tenía el mismo valor que nuestras sensaciones, para los otros era la racionalidad que la mente ponía en los datos de la experiencia y valía sólo en tanto que creación espiritual.

Es que el problema de la existencia del mundo exterior tiene una confusión de origen. Queremos darle un valor a los datos de nuestro conocimiento sin tener

(1) A. Comte. — Cours de Philosophie Positive.

otro elemento de juicio que ese mismo conocimiento. Queremos saber si él da la esencia de lo exterior y sin embargo no tenemos ninguna otra fuente de información. Colocamos el dualismo entre un ser que conoce y un objeto conocido y puede existir una relación entre ellos, sin que sea forzoso reducirla a la del espejo y el objeto reflejado. El pensamiento se toma como algo que debe contener la esencia de lo que quiere comprender y entonces es forzoso resolver el problema de si hay algo fuera de él; pero queda la solución de considerarlo como una actividad más, con finalidad en sí misma y el problema carece de sentido.

Bergson intentó conciliar el antagonismo de las doctrinas. (1)

El universo es un conjunto de imágenes. Toda realidad tiene un parentesco, una analogía, una relación con la conciencia, por lo cual nos aproximamos a una especie de idealismo; pero como por la percepción pura, por la intuición, nos colocamos de golpe en las cosas mismas, así damos razón al realismo. El error de las dos doctrinas consistió en atribuir a la percepción consciente o al concepto de espacio homogéneo, un papel contemplativo y desinteresado, cuando en verdad, tienen un destino solamente práctico, dibujando en la realidad lo que interesa a mi acción futura. Admitiendo que la noción del espacio homogéneo solamente concierne a nuestra acción y que la extensión (dato de experiencia) precede al espacio, se ha eliminado la barrera

(1) Bergson. — *Materia y Memoria*.

que el realismo colocaba entre las cosas y nuestra percepción.

Y, sin embargo, todavía estamos en el dualismo de realidad y conciencia y queremos dar sentido a esa relación. Si partiéramos de la actividad, simplemente, la imagen carecería de sentido como expresión de algo que no fuera el propio trabajo del espíritu y el problema de la existencia del mundo exterior debería dejarse de lado.

III

Cosmogonías

Sentada la existencia del mundo, aparece la pregunta del origen del mismo. Se llama cosmogonía a toda explicación sobre el principio y formación del mundo. La religión ha proporcionado a los hombres las primeras cosmogonías. Ella puede indicar el origen absoluto del Universo, como en el Génesis, partiendo de un Dios creador exterior al mundo mismo, o bien haciéndolo surgir como emanación de la divinidad y por tanto, constituyendo ambos una unidad, como ocurre en las concepciones panteístas. El valor de estas explicaciones depende solamente de su fundamento religioso y son inseparables de él.

Desde el punto de vista racional se ha tratado de buscar la determinación de cómo se ha originado el mundo. En un principio el problema era solamente filosófico y se relacionaba con el sistema de conocimiento. Actualmente hay que basarse en los datos que la ciencia puede proporcionar. Como tiene que referirse al pasado o indicar cómo pudo producirse su origen, se vale, sea del razonamiento, yendo por medio de la prolongación de los hechos conocidos, al proceso de desarrollo que nos ha conducido al estado actual, sea por la observación directa, en la astronomía física, investigando las fases reales de evolución de los mundos.

Tiene así todos los caracteres de una ciencia histórica: la historia del universo que debe relacionarse con los conocimientos científicos que los hombres admiten en un momento dado.

Por tal motivo las Cosmogonías están siempre infiltradas de las concepciones que tienen los hombres sobre el conocimiento, la materia, la energía y la explicación de los fenómenos.

En algunos casos la explicación quiere tener carácter absoluto y entonces la causa inicial del mundo se busca en un ser o principio que es el Todo, el Perfecto, el Infinito, Dios en una palabra. En otros casos se buscan solamente elementos racionales. La pregunta primera tiende a encontrar solución a un origen total y entonces cualquiera de ellas se encuentra con el problema de la naturaleza del primer motor, de la primera causa o del creador. La ciencia descarta esa posibilidad de origen primero y solo investiga cómo ha podido surgir nuestro universo.

En cualquier caso se tiene que partir de un estado primero que inicia la cadena de las transformaciones que han conducido al mundo actual. Tanto las cosmogonías religiosas como las científicas admiten la existencia de ese estado primitivo, el caos.

En las concepciones antiguas la noción de caos significa un estado de desorden en el que se encuentran mezclados todos los materiales físicos que entran como elementos en los sistemas futuros; falta allí la estabilidad, y la organización. El creador pone, pues, el orden en esa confusión y crea los seres organizados dándoles

CURSO DE METAFISICA

un lugar de acuerdo con el plan trazado en el Génesis; primero se crea el cielo y la tierra, se separa luego la luz de las tinieblas, las aguas y las tierras, etc.

Análogas son las cosmogonías filosóficas como la del Timeo de Platón. Las cosas se agitaban sin regla y sin consecuencia y Dios las hizo pasar del desorden al orden, creando un mundo lleno de armonía y perfección que puede considerarse animado e inteligente, producto de la providencia divina, todo siguiendo las formas y los principios geométricos.

Los mismos sistemas modernos se inician con esta idea del desorden. La manera de concebirlo es lo que los diferencia. Para unos (Kant), es un simple estado de descomposición inicial, para otros es sencillamente la ausencia de una finalidad en la relación de las partes. Si lo concebimos biológicamente ese caos primitivo significa solamente la falta de adaptación de la vida, para la existencia; pero desde el punto de vista físico esa expresión carece de sentido, porque todas las estructuras se suponen con sus leyes propias, ya sean las nebulosas como los sistemas astronómicos.

Supuesto así el caos parece haber sido imaginado sólo para hacer posible una creación o la intervención de un ser que aparezca como el ordenador o el creador.

Lógicamente, pues, el caos no puede escapar al concepto que tenemos de la realidad y por tanto es imposible que se le conciba sin orden o sin determinación. Las cosmogonías científicas lo suponen en estado de inmensa difusión, de una naturaleza distinta de la que corresponde a los actuales: para concebirlo así,

tendremos que eliminar todos aquellos agentes que contribuyen a mantener el universo en la forma como lo concebimos. Herschell sustituía la noción vaga de caos por la científica de nebulosa, es decir, lo que indicábamos antes, un estado de difusión extrema de la materia, semejante al de las nebulosas actuales, al cual habría que remontarse para tener un comienzo absoluto desde el punto de vista físico. Todo el desarrollo posterior dependerá de la doctrina que se admita: principios de rotación de la nebulosa primitiva que da origen a los anillos, planetas, satélites; solidaridad del universo que hace cambiar la materia y la energía de forma y de lugar en el espacio, convirtiendo los soles en nebulosas y las nebulosas en soles, o cualquier otra forma posible.

El problema se oscurece racionalmente si se piensa en un origen total en el cual se supone un caos, un estado, un punto de reposo especial del cual sale un mundo con leyes distintas, si se quiere admitir una realidad cuyo principio no puede imaginarse o un ser que la crea, ya sea sacándola de sí mismo, de la nada o simplemente existiendo desde la eternidad. Ese concepto de infinito escapa a toda comprensión psicológica y por tanto, no puede ser demostrado como una verdad que haga surgir una adhesión espiritual.

El otro aspecto es el del orden o finalidad. La primera solución es considerar que el mundo, como obra de un ser inteligente, tiene que obedecer a leyes inteligibles: de ahí la concepción geométrica de Platón y la mecánica de Descartes. Era admitir la posibilidad de explicar por la inteligencia humana, todo el proceso

CURSO DE METAFISICA

de formación, al mismo tiempo que hacía factible la idea de un plan de creación, de subordinación de elementos. Y no consistía esta finalidad sólo en creer que el mundo fuera la obra de una voluntad cuya acción pudiéramos desarrollar; también admitía la posibilidad misma de explicación y que el mundo se hubiera transformado por el efecto de las leyes más simples o comprensibles y que el mecanismo de nuestro pensamiento se transportase al mecanismo del mundo. Aún negando la acción de un ser inteligente como creador, se aceptaba que todo pasaba como si ese ser hubiese realmente existido. De no ser así, el pasado quedaría fuera de nuestra comprensión y no tomaríamos como base para las explicaciones posibles, la claridad o simplicidad de las mismas. Lo que dió tanto valor a la ley de Newton fué su extraordinaria sencillez y el hecho de reducir a la unidad, fenómenos tan diferentes en apariencia. Pero ese criterio es un modo humano de apreciar los hechos y parte de lo que el hombre haría, si fuera creador, pero no nos da la seguridad de que pueda ser ésa la realidad misma.

La doctrina del origen del mundo está vinculada a la de su fin. Aquí también la religión ha subordinado el destino del cosmos a la decisión del creador. Científicamente, el problema tiene también una trascendencia grande. Las cosmogonías admiten una transformación hasta el estado actual; pero también aparece la pregunta sobre el porvenir.

La idea de cambio conduce a dos soluciones opuestas: una, que todos los fenómenos son reversi-

bles, es decir, que las transformaciones de energía que se producen, se mantienen en condiciones vecinas al equilibrio: la otra, opuesta, que parte del concepto de fenómenos irreversibles. O consideramos en el mundo una cantidad constante de energía, que, como todas las energías tiende a transformarse en calor y llegamos al equilibrio general de la temperatura y por tanto, a la muerte del universo por la inercia absoluta; o bien se concibe el fin del universo pero sujeto a un comienzo futuro porque la degradación de la energía supone el fin del ciclo actual, pero no la imposibilidad de que se inicie un ciclo nuevo de vida en el mundo por la influencia de factores que pueden aparecer fuera de nuestro universo.

Estamos en presencia de un problema que hace penetrar otra vez el infinito metafísico, y que se relaciona con el de la vida en el mundo. Más adelante, al estudiar el problema de la materia, volveremos a plantearlo. (1)

(1) Pierre Busco. — Les cosmogonies modernes et la théorie de la connaissance.

IV

1. El problema de la materia. Soluciones antiguas. — 2. Mecanismo. — 3. Dinamismo. — 4. La unidad de la materia. — 5. Constitución de la materia.

1. — Los sentidos nos muestran en el mundo exterior un número considerable de cuerpos, de fenómenos, de cambios; es la transformación de todo lo existente y la multiplicidad de seres. En nosotros mismos aparecen los pensamientos y las emociones. Pero en todo se cree que hay algo permanente y que el sujeto de nuestro conocimiento, aún cambiando, permanece el mismo sirviendo como de soporte común, a todas las cualidades sucesivas. Los objetos, desde el punto de vista químico y físico sufren transformaciones, pierden sus formas y sus cualidades, adquieren otras pero siempre el espíritu humano los concibe como persistiendo de algún modo. En la realidad, tal como la concebimos hay, pues, dos aspectos a considerar: uno, el de los atributos, relaciones o formas; otro, el de una esencia, de algo que es de tal modo que no tiene necesidad sino de sí mismo para existir. Lo primero son los cuerpos, las cualidades, los datos sensibles, un color, una temperatura. Lo otro es lo que llamamos substancia, lo que existe por sí y en sí mismo con prescindencia de los aspectos exteriores. Un trozo de cera puede cambiar de color, de temperatura, de forma, de

aspecto; queda siempre algo independientemente de estas características. Si nosotros no admitiéramos eso, tendríamos que considerar como única realidad, el fenómeno: y el fenomenismo, ya lo vimos, elimina el concepto de substancia como una noción verdadera.

La realidad puede ser solamente la de los cuerpos, realidad espacial, puede ser también la de algo no espacial como el pensamiento o el espíritu; podríamos admitir, inclusive, en esa realidad exterior, a los seres vivos con una esencia distinta de la de los inertes. Y aún habría la posibilidad de considerar la substancia como lo único, aquello que por sí existe y se concibe por sí mismo, es decir aquello que siendo infinito y absoluto comprende todo lo existente (Spinozza).

Resulta pues, que además de los problemas de la vida, del espíritu y del principio absoluto de las cosas, que estudiaremos más adelante, tenemos que explicarnos ese soporte permanente de los fenómenos exteriores, de los cuerpos. A lo que constituye los cuerpos, el ser o la substancia a la cual atribuimos todas las cualidades sensibles, llamamos materia. La materia es, pues, la posibilidad indefinida de los cuerpos que se presentan ante nosotros con una figura y una extensión determinadas: de ahí la oposición clásica desde Aristóteles, de forma y materia.

En todos los tiempos se ha tratado de encontrar la naturaleza íntima de esa materia, ya que era forzoso admitir que la simple forma, las dimensiones geométricas, las cualidades sensibles o las apariencias, no podían considerarse como la verdadera realidad.

CURSO DE METAFISICA

La filosofía antigua no tuvo propiamente una noción de la materia y se explica que así fuera, porque el conocimiento científico estaba reducido a la observación simple de fenómenos y no era posible entrar a investigaciones que condujeran a la unidad del concepto del mundo exterior, que sólo surge cuando se pueden hacer generalizaciones vastas y se ahondan las nociones físico-químicas.

La filosofía griega da así una serie de doctrinas que sólo tienen valor como curiosidad histórica. Lo que queda de ellas, que persiste en las filosofías posteriores, es la noción de un elemento pasivo, la materia, y un elemento de movilidad, el alma. La primera la concebían como procediendo de un fondo común, el agua, el fuego, el aire, en los jónicos, o como en el caso de Parménides eliminando la multiplicidad de la materia y el movimiento, para aceptar sólo el ser, uno, inmóvil, siempre semejante a sí mismo. En Platón se hace de ella lo opuesto a la idea, en Aristóteles la materia y la forma están íntimamente unidas, de tal modo que decimos que hay una materia en el cuerpo, objeto de las sensaciones que no está nunca separada de la forma. La materia sin la forma no existe. Hay un esbozo de explicación unitaria en Demócrito y Epicuro al afirmar que todos los cuerpos están formados de partículas elementales de átomos indivisibles e inmutables separados entre sí por el vacío, cuyas propiedades esenciales, que surgen del movimiento y del choque, son la dimensión, la figura y el peso.

El concepto claro de materia surge recién en la

filosofía moderna, cuando se concibe todo lo real como pudiéndose explicar por principios matemáticos y por tanto, se admite la unidad de todos los conocimientos científicos. Van a aparecer entonces, supervivencias de los conceptos antiguos pero completamente adaptados a las doctrinas nuevas, que a partir del Renacimiento se hacen experimentales.

2. — Dos tendencias parecen, al principio, las únicas posibles: el mecanismo y el dinamismo.

El primero ha sido sobre todo expuesto por Descartes, quien empieza por distinguir el espíritu de lo corporal. El espíritu tiene como cualidad esencial, el pensamiento. Los cuerpos tienen dos clases de cualidades: las segundas, olor, peso, color, forma que varían y tienen solo valor para nuestros sentidos y una condición que permanece constante a pesar de todas las transformaciones, que es la de ser extensos. La extensión no es una cualidad sensible, sino una concepción del pensamiento.

El ejemplo que dimos antes, del trozo de cera, puede servirnos para exponer ese carácter: si lo aproximamos al fuego cambian todas sus cualidades sensibles, quedando una cosa que tiene sólo un aspecto común con la anterior, que es el de ser extensa: “nosotros decimos que vemos la misma cosa si nos la presentan, y no que juzgamos que es la misma porque tiene el mismo color y la misma figura”. (1)

Lo único que nos hace concebir un cuerpo, es la

(1) Descartes. — *Meditations Metaphysiques*.

percepción de una substancia extensa y lo mismo está comprendido en la idea que tenemos del espacio no sólo el que está lleno de cuerpos, sino el que se llama vacío. La identidad del espacio y de la materia nos conduce a admitir que no hay en el universo espacio sin substancia y por tanto, que tampoco existen átomos. En primer término cualquiera que sea la extensión que le demos al átomo, puede ser dividido en dos o más partes hasta el infinito.

Es preciso distinguir el lugar que ocupa un cuerpo, del espacio en sí mismo: el lugar se refiere exclusivamente a la manera cómo lo percibimos, el espacio es la realidad misma, porque no se puede concebir la nada como extensa. El movimiento, en el sentido corriente, es sólo el pasaje de un cuerpo de un lugar a otro, mientras el movimiento propiamente dicho es el transporte de una parte de la materia o de un cuerpo, de la vecindad de los que lo tocan inmediatamente y que se consideran en reposo, a la vecindad de otros. Y como se admite que todo el espacio está ocupado de materia tenemos que aceptar que hay siempre un círculo de materia o anillo de cuerpos, que se mueve en conjunto y al mismo tiempo.

Este concepto esencial hace imprescindible que se le complete con otro y es el que se ha llamado principio de inercia, es decir, que el estado de reposo o movimiento de un cuerpo, sólo puede modificarse por una causa exterior a él mismo. (1) Por tal motivo la

(1) Descartes. — Principes de la Philosophie.

mecánica se construye solamente con elementos geométricos y el movimiento es exterior a la materia como resultan también exteriores a ella, todos los impulsos que puedan producirle modificaciones. En el universo se conserva la misma cantidad de movimiento. La física del siglo XVIII y parte del XIX se fundó en el principio del mecanismo de Descartes.

3. — La crítica a este sistema surgió de una doctrina opuesta: la del dinamismo, que se presentó frente a Descartes principalmente por Leibnitz, pero que antes y después de él aparece como otro modo de concebir la materia, a la que se le agrega un elemento nuevo, la fuerza.

La substancia está constituida por unidades simples, indivisibles, que Leibnitz llama mónadas, y que no pueden extinguirse. El cambio, en las mónadas, surge de un principio interno. Así pues, en el dinamismo de Leibnitz, a la extensión, como cualidad de la materia se agrega la fuerza, que es necesario concebir de un modo análogo a lo que en los seres humanos se llama alma.

Se vuelve así a la materia como discontinua, que era una de las características del atomismo de Demócrito, tomado en los tiempos modernos por Gassendi: pero para Leibnitz los átomos materiales repugnan a la razón porque serían compuestas de partes, desde que aún admitiendo que en ellos la sustancia estuviera indisolublemente unida, eso no destruiría la posibilidad de su diversidad. Son los átomos de substancia, los primeros principios absolutos de las cosas, que pueden considerarse indivisibles, puntos metafísicos que se

diferencian de los puntos físicos y matemáticos. Los físicos son indivisibles solo en apariencia, los matemáticos son exactos y no reales, pero constituyen únicamente un modo de apreciar la realidad, mientras que los metafísicos se representan por la forma o las almas. (1)

Así pues, frente a la materia continua, divisible hasta el infinito e inerte de Descartes, que crea la concepción mecánica de la ciencia, se presenta la noción de materia discontinua, indivisible, de los puntos metafísicos o mónadas, a las que se agrega en ella misma como cualidad, la fuerza, elemento de modificación de su propio estado: ya no es más algo pasivo.

Las tendencias modernas van a oscilar entre estas posiciones opuestas y van a diversificar el problema. En primer término el concepto mismo de la constitución de la materia, continua o discontinua, divisible o indivisible al infinito: además la noción de fuerza o energía y materia. Como resultado de ese análisis surgen problemas relacionados con la noción de espacio y tiempo.

4. — Dos direcciones se pueden marcar, en un principio, en el problema de la materia: la filosófica y la científica. Los filósofos del siglo XVIII y XIX hacen de este problema una consecuencia del sistema general que han adoptado. Por eso hemos visto que para Berkeley y Hume el *substractum* corporal es solamente un

(1) Leibnitz. — *Monadología*. Nuevo sistema de la naturaleza.

estado subjetivo y por tanto, no puede afirmarse que la materia exista fuera del espíritu. Kant considera insoluble el problema de la sustancia tomada en sí misma, como realidad exterior al espíritu, desde que no podemos conocer el noumenos. La materia es algo que afecta nuestros sentidos, pero solamente la concebimos como una necesidad lógica de nuestro pensamiento, y así le atribuimos condiciones.

Posteriormente, como una reacción a las tendencias de los grandes sistemas idealistas, aparecen las corrientes materialistas de Feuerbach, Büchner, Moleschott, que ponen la realidad en el mundo de los sentidos; el ser sensible es el único verdadero. La materia, para ellos, está indisolublemente unida a la fuerza, ambas son eternas y hay una circulación permanente de la fuerza hacia ella, que constituye la vida. A pesar de todo lo que pretende ser real, este sistema deja dos elementos cuya naturaleza son incomprensibles: fuerza y materia, cuya vinculación o relación no se explican.

El problema en cambio adquiere otro carácter en el terreno científico. El dominio de las matemáticas, el extraordinario progreso de las ciencias físico-químicas, sobre todo en la posibilidad de alcanzar lo infinitamente pequeño, obligaron a desechar toda construcción filosófica que no tuviera su fundamento en las investigaciones científicas. Las concepciones de los hombres de ciencia presuponen soluciones a los problemas que hemos planteado.

El movimiento era el problema que motivaba las discusiones de mecanistas y dinamistas. Todas las solu-

ciones debían insistir entonces, en resolver este aspecto de la cuestión. Pero la mecánica clásica tiene que modificarse por el principio de la equivalencia del trabajo y el calor, que trae consigo el de la conservación de la fuerza o energía térmica, que sustituye al concepto anterior de movimiento. Los trabajos de Carnot, Clausius, Joule, Mayer, Rankine, Helmholtz, tienden a afirmar la constancia de la suma de dos especies de energía a través de todas las transformaciones de un sistema. El término nuevo, energía, es el que permite agrupar todos los fenómenos que se producen en lo real y hacer un encadenamiento de causas en un sistema, identificando todas las transformaciones.

Queda siempre el problema referente a la naturaleza de esta energía. Para unos, es simplemente un término que sustituye la noción de movimiento. Este aspecto del asunto ha sido indicado por Rankine y más extensamente formulada por Ostwald y Mach. Las teorías de los fenómenos físicos serán simplemente la expresión matemática de relaciones reveladas por la experiencia. No es necesario crear un soporte para la energía, como ocurre cuando indicamos la existencia de la materia y tampoco se reducirán las diferentes formas (cinética, térmica, eléctrica, química) a una sola. Se admitirá, en cambio, que ellas están caracterizadas por magnitudes particulares individuales. El término energía sirve así para determinar una realidad sin penetrar la esencia de la misma: permite aceptar todos los principios sobre transformación y conservación y hace posible los trabajos científicos. Así, el mundo

exterior, para Ostwald, constituye la manifestación de la energía; no conocemos el mundo sino por nuestras sensaciones, por eso podemos englobar todos los fenómenos como producidos por esa sola causa. Si suprimimos la idea de energía de la de materia, ésta desaparece, por lo cual, el único elemento que hace posible el conocimiento de lo real, es la energía. En síntesis, es un modo de expresarse y no una determinación de esencia de lo real.

Algunos físicos del siglo pasado concebían en cambio la energía o la fuerza, como un fluido especial o como un elemento que existía en la naturaleza además de los cuerpos simples conocidos. Los que sentaban el principio de la conservación de la energía, aceptaban que las fuerzas son seres espirituales e inmateriales, puesto que son apreciados solamente por su imperio sobre la naturaleza.

Para otros, la energía es el resultado de la vibración de un fluido universal incompresible e imponderable, el éter, o fluido etéreo que llena toda el espacio, de temperatura uniforme y constante. Este elemento permitiría explicar la acción a distancia de la energía, su transmisión, su unidad de transformación, especialmente después de la teoría electro-magnética de la luz y el abandono de la teoría de las ondulaciones. Para algunos el éter sería además el origen de la materia misma, porque se construirían con las partículas de éter, todas las formas posibles de las existencias corporales: así volveríamos al criterio de Descartes desde que el éter, que llena todos los espacios, en la realidad,

CURSO DE METAFISICA

sería el espacio mismo, y podríamos conciliarlo con el dinamismo porque la vibración de ese medio homogéneo, sería la fuerza o la energía. El éter explicaría así todo, en última instancia y esto ya lo coloca entre esas entidades metafísicas que escapan a toda explicación posible, porque cuando se van a estudiar sus condiciones nos encontramos con elementos contradictorios: la única condición común que queda, es que llena el espacio. Como lo indica Meyerson, es una tentativa de reducirlo todo al espacio para explicar el ser material.

Algo ha quedado del análisis y es la posibilidad de que energía y materia sean formas de una entidad que les da origen, o bien que puedan reducirse una a la otra por transformación. El concepto del siglo XVIII (Lavoisier) era el de la indestructibilidad de la materia. Posteriormente tenemos la posibilidad de que ella pueda retornar al éter cuando las fuerzas que mantienen su existencia dejen de actuar. Le Bon dice que todo fenómeno es una transformación de equilibrio. Cuando es rápida se produce calor, electricidad, luz; si es lenta, le damos el nombre de materia. Las diversas formas de energía son así solamente disociación de elementos materiales. Como la acumulada en el átomo es considerable, resulta una cantidad enorme de energía que corresponde a una pérdida insignificante de sustancia. Esta hipótesis explicaría la naturaleza de los fenómenos radioactivos como típicos de la desintegración de la materia.

Se ha llegado así a una serie de conclusiones con respecto a los conceptos de materia y energía que, sin

modificar esencialmente las consecuencias con respecto a los hechos, dan soluciones distintas a la noción de realidad. Y en último caso es preciso recurrir siempre a hipótesis que solo pueden tener un valor lógico y que se diferencian entre sí por la posición espiritual: o nos atenemos a los datos de los sentidos y eliminamos toda explicación ulterior (ya sea en las posiciones puramente matemáticas o en la energética); o bien damos satisfacción al deseo del espíritu de explicar, y adaptamos la realidad a sus necesidades (energía y materia como realidades que no pueden ser comprendidas desde el punto de vista sensible, o como originadas por ese multiforme éter que todo lo llena).

5. — Pero aún dejando de lado ese problema nos queda todavía el que se refiere a la constitución de la misma materia. Para los químicos el interés estaba en eso; para los físicos, en el movimiento. Vimos la posición adoptada antes del siglo XVIII, por los que partían de la indivisibilidad de la materia al infinito (Descartes) y la de quienes suponían que se debía llegar a unidades dentro del vacío o espacio (mónadas de Leibnitz o átomos de Demócrito, Epicuro, Gassendi). Los químicos desde Dalton y Avogadro basaban todas sus concepciones en la teoría que hacía de ella un agregado de átomos, elementos específicos, característicos de cada cuerpo y que participaban de las propiedades fundamentales de la materia. Pero aquí también la simple noción de algo inerte no podía dar satisfacción a todos los fenómenos y se presentó la implicancia con el elemento energía. Ya en el siglo XVIII Boscovich suponía

CURSO DE METAFISICA

que los átomos no eran corpúsculos sino puntos geométricos absolutamente privados de extensión, que constituían cada uno un centro de fuerzas. Y en todas las teorías que hasta estos últimos tiempos se presentaban como más en boga, existía la necesidad de ampliar el atomismo aceptando la naturaleza discontinua de la materia pero partiendo de las ideas que Thomson desarrollaba en la teoría eléctrica o electrónica. El átomo se convierte así en una nebulosa sin sol, formada de un número de corpúsculos iguales, sometidos a fuerzas mutuas eléctricas de atracción y repulsión. Este átomo de electricidad o electrón, viene a constituirse en el elemento esencial de la materia. Es la teoría eléctrica, pero también es el cambio de concepto de la energía misma, que deja de ser considerada como una magnitud continua. El átomo, para Rutherford, viene a ser un pequeño sistema planetario en el que hay un núcleo central constituido por una carga positiva y algunos electrones que giran en torno a él, como planetas alrededor del sol. Volvemos al problema de la energía y la materia, y esto ya en lo infinitamente pequeño. Con variantes en cuanto a la exposición pueden presentarse todas las teorías, pero lo esencial está en esa oposición permanente del criterio espacial (el átomo clásico) y el criterio dinámico (el electrón).

El concepto eléctrico de la materia hacía del electrón un núcleo de energía. El problema se presenta también aquí con respecto a la continuidad o discontinuidad. Plank formuló la hipótesis de que la energía

luminosa o electromagnética emitida o absorbida por un electrón varía por saltos bruscos y no de un modo continuo, es decir, varía por múltiplos enteros de una cantidad constante que es el **quantum** de energía (hipótesis de los quanta). Einstein emite la hipótesis de que la propagación de la energía electro-magnética, es decir, la acción a distancia, proviene no de un movimiento ondulatorio, sino de un verdadero transporte de **quanta** o corpúsculos energéticos sin soporte material. La teoría ondulatoria, la del éter, queda así desplazada y se presenta de nuevo el problema de la naturaleza energética de lo real. El desarrollo científico de esta lucha de tendencias en las cuales actúan Einstein, Lorentz, De Broglie, Schroedinger, no corresponde a un curso de filosofía. Lo que nos interesa es ir indicando cómo se presentan, en soluciones opuestas, las doctrinas de explicación de lo real, y cómo mientras permanecen los descubrimientos desde el punto de vista fenomenológico, las explicaciones van presentando siempre oscilaciones entre los extremos.

Más adelante estudiaremos lo que pueden influir estos conceptos en la noción determinista de la realidad; por ahora solo completaremos este problema indicando otra cuestión fundamental.

Las ideas que predominan obligan a aceptar que la energía tiene la tendencia a adquirir un potencial cada vez más bajo y por tanto que se produce **la degradación de la energía** con la posibilidad del agotamiento de la vida y de todas las fuentes de movimiento. Si materia y energía tienen la misma esencia, la afirma-

CURSO DE METAFISICA

ción puede hacerse para toda la realidad y nos vamos acercando a la substancia límite. Dentro de un sistema cerrado, el fin de nuestro mundo sería la consecuencia fatal de esto.

La otra posibilidad sería en cambio, que se termine un cielo y se vuelva a iniciar otro, retorno eterno de las viejas filosofías; o bien la aparición de una energía que no perteneciera a nuestro mundo (los rayos cósmicos, por ejemplo). Por la concepción puramente mecánica del mundo se abre así una perspectiva de incertidumbre sobre el infinito, cuya solución escapa, por ahora al menos, al dominio del pensamiento humano.

V

1. Espacio. — 2. Tiempo.

1. — No se completa la investigación de lo real sin estudiar las nociones de espacio y tiempo.

El espacio puede considerarse desde distintos puntos de vista. Como noción psicológica, unido a toda percepción exterior y cuya naturaleza no puede apartarse del modo cómo percibimos la extensión, el espacio, abstracción espiritual, es el medio en el cual se localizan todas las percepciones, llamado también espacio geométrico y caracterizado por ser homogéneo, continuo e ilimitado. Se concibe con tres dimensiones en las geometrías euclidianas y se cambia este concepto suponiendo que en un punto dado se pueden construir más de tres perpendiculares que lo determinen, con las geometrías no euclidianas.

Todavía la noción de materia nos hizo pensar en otra posibilidad de concebir el espacio: el vacío, o sea el medio en el que están los cuerpos, por oposición a los cuerpos mismos. Así lo concibió el atomismo junto a la materia, y el no-ser griego comprendió este mismo concepto como diferenciado o contrapuesto a la sustancia. Ya vimos que el éter en las doctrinas modernas podría considerarse como un intento de darle entidad al vacío.

En las doctrinas antiguas el espacio se concibe de

CURSO DE METAFISICA

dos modos: o como el vacío en el cual se ubica la materia (atomismo) o como un modo del ser (Parménides, que niega el vacío). Pero lo mismo que en el problema de la materia, el interés de éste surge con los filósofos modernos y la concepción de la sustancia.

Ya vimos que Descartes ponía en la extensión la esencia de la materia por lo cual el espacio adquirió carácter de realidad exterior, y en el infinito todo se encuentra en él. El mismo Spinozza hacía de la extensión un atributo de la substancia universal. Este criterio se transporta al concepto matemático del mundo, con Newton para quien el espacio absoluto es real, permaneciendo con relación a las cosas externas, siempre similar e inmóvil. Es claro que a esta noción matemática se agregaba una metafísica: considerar el espacio como el sensorium por el cual Dios tiene la percepción inmediata del universo material.

El empirismo inglés con Locke distingue en los cuerpos las cualidades primeras (extensión, solidez, figuras) y las cualidades segundas (color, sonido, olor) pero todo conocimiento viene a través de los sentidos, por lo cual la idea de espacio es también un dato sensorial que transformamos después por abstracción. Hume ahonda más esta idea eliminando toda posibilidad de conocimiento de un espacio infinito que no surja de las percepciones individuales: la distancia, los objetos externos, nos dan primeramente la idea de extensión y cuando omitimos las cualidades particulares hallamos la idea abstracta de espacio.

Los sociólogos con Durkheim y Levy-Bruhl expli-

can las concepciones espaciales como influencia de conceptos adquiridos socialmente. Es una forma nueva de empirismo.

Frente a estas tendencias realistas se presentan las que ven en la noción de espacio algo que carece de realidad fuera del espíritu. Leibnitz, contra Descartes, no admite que la extensión pueda ser una substancia. La realidad es un conjunto de partes. La substancia es extensa, pero no podemos figurarnos ninguna realidad fuera de las cosas mismas. La propiedad de éstas, es ocupar un lugar o tener una extensión, pero la extensión fuera de las cosas sólo tiene un valor ideal. La concepción matemática es, pues, una concepción ideal, que nos da un orden de coexistencia pero no real fuera de las cosas mismas.

Ya vimos que para Kant mismo la intuición de espacio es una forma pura de la sensibilidad, que aplicada a la materia de la experiencia, da origen a la representación de la extensión. También para Kant la preocupación fundamental estaba en encontrar la base de la noción matemática del espacio, porque si se hubiera admitido que era un resultado de la experiencia, los principios básicos de las matemáticas serían contingentes como nuestras percepciones.

Las dos tendencias que acabamos de exponer parten de una noción del espacio originada por necesidades de las matemáticas y por tanto se puede sostener en las formas clásicas mientras se hable del espacio de tres dimensiones de la geometría euclidiana. Aparece entonces el espacio como una necesidad de la ra-

zón y aún en las doctrinas realistas es siempre la razón quien le da validez. Pero la aparición de las geometrías no euclidianas demuestra que la noción de espacio no es una necesidad a priori de nuestro espíritu y que la concepción de las matemáticas puede hacer variar la idea que tengamos de él.

Ese es el fundamento de las teorías pragmatistas que justifican el concepto de espacio por su comodidad y como instrumento de investigación o de explicación. Para Poincaré, el espacio en la geometría euclidiana no es una forma impuesta a nuestra sensibilidad, puesto que podemos imaginarnos el espacio no euclidiano. Pero todas las nociones tienen un fondo común: el continuo amorfo del que se pueden sacar todas las concepciones espaciales. Estas son impuestas por las necesidades matemáticas. Es lógico que en el punto de partida tenga que haber algunos datos de la sensibilidad, pero la concepción definida del espacio no es ni un resultado completo de la experiencia, ni consecuencia de una idea innata en nuestro espíritu. Surgen de convenciones o de hipótesis cómodas y lo mismo que las concepciones matemáticas se califican por los resultados y por la comodidad de cálculo, las nociones abstractas, entre ellas la espacial, solamente se juzgan porque sean más o menos prácticas. Ninguna de nuestras sensaciones aislada hubiera podido conducirnos a la idea del espacio; solamente llegamos a ella estudiando las leyes según las cuales esas sensaciones se suceden, pero la noción de cuerpos ideales es sacada completa de nuestro espíritu y la experien-

cia es solo una oportunidad para hacerla surgir, dándonos además la guía para elegir, no cuál es verdadera sino cuál es la más cómoda. (1)

2.— Un concepto que aparece vinculado al de espacio es el de tiempo. Y con respecto a éste también la apreciación resulta confusa porque se comprenden varios modos de ver la cuestión. En primer término es preciso descartar el aspecto sensible como período que va de un acontecimiento a otro, para considerar sólo los conceptos abstractos. De este modo tendremos tres ideas distintas por lo menos: la de un medio indefinido en el cual se desarrollan los acontecimientos, pero que sería dado completo y sin división al espíritu; la de un continuo o ilimitado de una sola dimensión del cual nosotros ocupamos un punto determinado, siendo así la forma medible de la continuidad de todo proceso real, con lo cual le damos al tiempo un significado puramente matemático; y por último como el cambio continuo y por el cual el presente se hace pasado, por el cual el tiempo se contrapone a la eternidad. El tiempo es lo que pasa y se puede identificar con la duración o el devenir.

La simple indicación de las nociones basta para determinar que no se tiene el mismo problema y que por tanto la explicación a darse, para el tiempo, son necesariamente distintas.

En un principio el tiempo se confunde con el

(1) H. Poincaré. — *La Science et L'Hypothèse et La Valeur de la science.*

movimiento y así aparece generalmente entre los filósofos griegos como la apreciación cuantitativa del desplazamiento en el espacio, aunque en Platón puede admitirse que tenga su manifestación en la energía del alma; se confunde así con el concepto de duración. Pero la sucesión o el desplazamiento hacen que la noción de tiempo tenga que vincularse con la de espacio. Y así, cuando empieza a plantearse el problema del tiempo, en la filosofía moderna, la característica aparece confusa en Descartes quien habla de la duración como de un tributo de las cosas y del tiempo como un modo de pensar esa duración.

La teoría realista del tiempo en Newton es solo una confusión con la perseverancia o la duración de las cosas y con el movimiento. Y es esa misma noción de sucesión la que aplica el empirismo de Locke y Hume. Para Kant, en cambio, el tiempo no puede ser sacado de la experiencia puesto que ésta no podría dar ni una rigurosa universalidad ni una certidumbre necesaria. El tiempo y el espacio son formas puras de la intuición.

Psicológicamente se puede explicar la noción de tiempo en el empirismo, como vimos, partiendo de la sucesión, pero los sociólogos como Durkheim y Levy-Bruhl y sus discípulos, lo explican por la influencia de la vida colectiva. El tiempo es como un cuadro completo que encierra no sólo una vida individual sino toda la humanidad; cuadro ilimitado en el cual todos los acontecimientos pueden ser ubicados con señales fijas

y determinadas. El tiempo así organizado corresponde a toda una civilización.

En realidad el tiempo a que se refiere este criterio, es el de la vida social y solamente es un modo de percibir objetivamente la historia de la humanidad, medida por años o por siglos como referencias impuestas por la mentalidad colectiva: no tenemos, pues, el concepto abstracto de tiempo.

Otro modo de concebirlo es desde el punto de vista matemático. En el dominio de la conciencia, dice Poincaré, la noción del tiempo es relativamente clara. Distinguimos una sensación presente y una sensación del pasado o un recuerdo, y podemos distinguir en los acontecimientos cuál ha sido anterior o si han sido simultáneos. Pero el tiempo psicológico es cualitativo porque cada acontecimiento se diferencia de otro. Este se convierte en cuantitativo sólo cuando podemos afirmar que dos fenómenos idénticos tienen la misma duración; pero eso sólo puede surgir de un modo de medir la duración que sea independiente de la conciencia y que resulte cómodo para el observador. La medida del tiempo se refiere, por tanto, a un modo cómodo de apreciar los fenómenos, y resulta una construcción diferente de la apreciación inmediata del tiempo psicológico.

Con este criterio entramos a una concepción especial del tiempo, análoga a la que ya vimos con respecto al espacio, es decir, de valor exclusivamente matemático. Es ésa la posición adoptada en la teoría de la relatividad desde que se debe separar claramente el

tiempo y el espacio como intuición psicológica, del tiempo y el espacio como teoría matemática. En este dominio lo que interesa fundamentalmente son las consecuencias que para la investigación, el cálculo o la explicación, puedan tener los conceptos que se adopten. Es, pues, ese el alcance que tienen las afirmaciones de Einstein de que el espacio y el tiempo pueden ser definidos independientemente del movimiento. El tiempo es la simultaneidad en los distintos puntos del espacio y es diferente para cada observador y por tanto, no se puede hablar de la época de un acontecimiento sin referirlo a un observador con relación al cual el tiempo es definido; pero como además es necesario combinar las medidas del tiempo con las espaciales, se puede afirmar en ese sentido, que el tiempo debe considerarse como una cuarta dimensión del espacio y éste mismo debe tomarse siempre con relación a un núcleo determinado de observadores de donde resulta esa relatividad en la concepción matemática.

Pero fuera de estos aspectos nos queda la posibilidad de dar al espacio y al tiempo, una realidad distinta de la que se ha pretendido obtener hasta ahora. Es esa la posición de Bergson.

En este caso tenemos que distinguir entre la duración concreta y el tiempo abstracto. La primera se confunde con la sucesión de cambios cualitativos que se funden y penetran, sin contornos precisos y sin tendencia a exteriorizarse, sin que puedan reducirse tampoco a números o cantidades; es la duración que se vive y que caracteriza al ser vivo frente a lo material.

El tiempo abstracto es el que aparece en la vida corriente y en la ciencia y es sujeto a medida; por tanto, se presenta con aspecto cuantitativo, formado por instantes semejantes y exteriores unos a los otros.

La concepción del tiempo abstracto para Bergson se vincula a la noción de espacio que es una simultaneidad de términos idénticos en cualidad, distinguiéndose solamente en que son, como el tiempo, exteriores los unos a los otros. El número resulta así una yuxtaposición de partes, y el movimiento, visto exteriormente, una sucesión de posiciones en el espacio. Pero el tiempo homogéneo, así visto, es la duración muerta, fragmentos de espacio.

Cuando nosotros pensamos, los estados de conciencia los representamos como si se produjeran en esa sucesión uno al lado de otro, por la influencia de esta concepción espacial, en vez de tener la representación pura de la duración. Esta resulta un dato de la intuición: sucesión sin exterioridad que es característica de la actividad espiritual. El espacio es una construcción de la inteligencia en la cual no aparece la sucesión, es el soporte de la cantidad y de la medida y pertenece al mundo de la materia.

Encontramos aquí dos ejemplos del modo como Bergson plantea el problema del conocimiento. El tiempo homogéneo es debido a la asimilación de esa noción a la del espacio: la duración pura es un concepto absoluto de la realidad que tenemos por intuición. El espacio a su vez no es una propiedad de lo real, sino la expresión del trabajo de solidificación y división que

CURSO DE METAFISICA

hacemos sufrir a la realidad para proporcionarnos puntos de apoyo en la continuidad moviente de lo exterior: es un esquema de nuestra acción sobre la materia. (1)

Todas las concepciones se vinculan así a una doble posición: o son solamente fenómenos psicológicos cuyo origen y valor deben estudiarse con el mismo método con que investigamos los otros estados psíquicos, o son concepciones abstractas de lo real cuya validez se subordina a la posibilidad misma del espíritu de penetrar el mundo exterior y racionalizarlo.

(1) Bergson. — Materia y memoria. Datos inmediatos de la conciencia.

VI

1. El espíritu. — 2. Soluciones antiguas. — 3. Espiritualismo y materialismo. — 4. Paralelismo psico-fisiológico.

1. — Los términos espíritu o alma pueden aplicarse con distintos significados. Fuera de los casos en los cuales se entendía el alma o el espíritu como el principio de la vida, generalmente tienden a referirse a las actividades del yo psicológico opuestas, por tanto, al modo de ser corporal.

Las diferencias principales de las concepciones dependen así, ya de la esencia que se dé a ese principio de la actividad psicológica, ya de la misma noción del yo.

Cuando se estudia el primer aspecto se puede llegar a soluciones inconciliables: a) el espíritu substancia inmaterial distinta del cuerpo, simple, indivisible e incorruptible opuesto a lo material; b) el espíritu es consecuencia de las actividades corporales y no se puede diferenciar, en esencia, de la materia.

Queda, sin embargo el análisis de la misma actividad psíquica. En la antigüedad se confunde vida espiritual, con actividad biológica; se pretende después reducir la espiritual exclusivamente a la actividad del pensamiento, o, a lo más, a la actividad consciente opuesta a toda otra manera de aparecer lo vital. En la actualidad no es posible admitir esta última limitación:

todos los fenómenos afectivos, las actividades inconscientes integran también el yo y le dan su característica especial. Todo lo psíquico del hombre se refiere al espíritu sin que esto sea atribuir esa actividad a una substancia permanente, y sin que sea, tampoco, imprescindible resolver previamente el problema de si existe o no una substancia que dé origen a todos esos fenómenos.

En general el planteamiento del problema del espíritu referido a las actividades psicológicas, o mejor todavía, a la explicación del yo o de la personalidad humana, no implica aceptación forzosa de una diferencia esencial entre esas actividades y las materiales, como tampoco la posición inversa.

2. — En un principio se presenta el espíritu de un modo material. Tanto en los filósofos antiguos como en los pueblos primitivos el espíritu está estrechamente unido al organismo confundiéndose con él, como un soplo o substancia aeriforme. Se identifica así con el viento, la respiración, el soplo vital que circula en la sangre.

El espíritu es también el elemento que mantiene la vida, el **pneuma**, fuerza vital que organiza y sostiene el cuerpo. No hay, pues, una distinción clara entre el problema de la vida y el problema del espíritu. Sólo en algunos filósofos como en los atomistas, desaparece la cuestión, al afirmar con Demócrito que el alma está compuesta de la misma substancia que el resto de los cuerpos. Con Epicuro y Lucrecio se continúa el criterio de explicarlo todo por lo material.

En otros casos, se extiende la noción del espíritu a todo el universo. Es el principio ordenador que gobierna todas las cosas (nos de Anaxágoras). Se le considera como un conocimiento y como materia pensante y racional, la más fina y sutil de todas. Es también una identificación con lo universal lo que se encuentra en los filósofos estoicos, para quienes el alma es un pneuma que está unido a nuestra naturaleza y al penetrar todo el cuerpo le da unidad: es la razón universal o el espíritu universal. (1)

En todos estos casos no aparece todavía la distinción clara de espíritu y cuerpo, aunque ya se pretende buscar la diferencia entre lo material y lo espiritual utilizando lo primero.

La posición de Platón da origen a una diferencia entre alma y cuerpo, al establecer que la idea es el verdadero ser, opuesto a lo sensible que resulta de la apreciación exterior. Las ideas se obtienen por apartamiento del mundo circundante, por lo cual se llega a la contemplación de las mismas. Tienen, pues, esencia distinta de los elementos materiales, y el alma se va presentando así con caracteres propios. La parte más elevada de nuestra actividad psicológica es, pues, la inteligencia. De aquí van a surgir las corrientes posteriores que fundamentarán la diferencia entre espíritu y cuerpo en la actividad de la inteligencia o del pen-

(1) Se aplica el nombre de hilezoísmo a toda doctrina que afirma que la materia es viva en tanto que participa en la acción de un alma del mundo. Tal sería la posición estoica.

samiento y en la actividad material. También la unidad de las ideas hará necesaria la unidad del espíritu. Es éste el origen de las corrientes espiritualistas.

Aristóteles buscó esa misma distinción pero dando al alma el carácter de forma primera de un cuerpo natural organizado, que posee la vida en potencia. El alma es la causa formal (entelequia, es decir, forma que determina la actualidad de una potencia). Cuerpo y alma se distinguen así, como materia y forma. Es otro modo de llegar a la misma solución de distinguir lo material y lo espiritual.

A estas corrientes netamente filosóficas se agregan las que se vinculan a los conceptos religiosos. El espíritu, tanto en el judaísmo de Filón como en el cristianismo primitivo, tiende a presentarse como elemento con independencia del cuerpo; es un principio incorporeal (en algunos casos un soplo divino) con funciones y esencia propias. Aparece así la distinción entre la divinidad y lo creado, la naturaleza excepcional del hombre, y la atribución, a él, de la capacidad de pensar y conocer la divinidad. El alma adquiere entonces un carácter esencialmente distinto del cuerpo y como consecuencia tiene que admitirse la identidad y unidad de nuestro yo y la inmortalidad del alma.

Al iniciarse la época moderna nos encontramos así con dos corrientes que pretenden fundamentar la diferencia entre espíritu y cuerpo: una filosófica que parte ya de la distinción entre pensamiento y actividad material, o entre forma y materia; la otra teológica que al considerar al hombre como creación divina tiene que

darle algún carácter que lo distinga y lo encuentra, fundamentalmente, en la existencia de una substancia propia que es el alma.

Al estudiar la filosofía de Descartes encontramos un caso típico de este deseo de diferenciar alma y cuerpo. El alma se conoce por una característica: la de pensar. Pienso, luego existo, es el punto de partida de Descartes. El cuerpo es un autómeta, un elemento extenso. El alma es una substancia cuya esencia es sólo pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material.

Enfrente a esta corriente se presenta el viejo materialismo atomista que explica la existencia de todos los cuerpos por la agrupación de átomos; el espíritu mismo es el producto de una acumulación de átomos sutiles (Gassendi).

El problema del espíritu se basaba así en una concepción de la realidad y formaba parte de un sistema de filosofía. La posición cambia si en vez de estudiarlo como un elemento dentro de un sistema se trata de resolverlo directamente, analizando sus manifestaciones.

3. — Las concepciones del siglo pasado planteaban el problema desde dos puntos de vista: o como un problema lógico, vinculando la noción del espíritu a la concepción general científica, o como un problema psicológico, haciéndolo derivar de las investigaciones fisiológicas y psíquicas que se iniciaron principalmente en el siglo XVIII y que adquirieron valor enorme en el siglo pasado.

En el primer aspecto la discusión se presenta des-

arrollando la oposición de espíritu y materia. Una solución, la del espiritualismo dualista, presenta frente a la materia un principio distinto, de orden puramente espiritual, por lo que separa radicalmente alma y cuerpo. Una primer prueba de esta afirmación surge del modo cómo conocemos. Existen diferencias que oponen el conocimiento de sí mismo, inmediato, directo, al conocimiento de las cosas exteriores, mediato e indirecto. El alma, considerada como causa de este conocimiento no puede ser conocida en su substancia, pero la reflexión nos hace ver en ella el origen de todos los fenómenos espirituales. Existen dos órdenes de fenómenos, los físicos y los psicológicos que no pueden identificarse. Mientras los primeros se asimilan al movimiento, los segundos son irreducibles y tienen que tener otra causa, que es el alma. (1)

La unidad de nuestro espíritu da la segunda prueba espiritualista. Nuestra vida consciente aparece como una unidad o como un todo indivisible en cada una de sus actividades. La sensación de blanco, la idea de Dios, el pensamiento, una vez definido y claro no pueden dividirse porque desaparecería lo que tienen de característico.

Además, todas nuestras actividades psíquicas tienen a la unidad. Cada estado de conciencia se presenta como integrando una actividad única que es nuestro yo o nuestra personalidad. Percepciones, conceptos, senti-

(1) Descartes. — *Meditations Metaphysiques*. — Maine de Biran. — *Psychologie*.

mientos se concentran en un foco común en el estado normal del hombre. Solamente la existencia de una causa única puede explicar esta realidad. Ese acto de fusión o de integración en la conciencia no puede ser producido por los elementos heterogéneos de nuestro cuerpo: sólo la existencia de un principio metafísico simple, indivisible, radicalmente diferente del cuerpo, como es el alma, podría explicar la unidad referida.

La misma unidad se encuentra en el espíritu cuando se analiza su acción en el tiempo. Se lo percibe como siendo él mismo a través de todas las modalidades sucesivas. Cambia, sin duda, de modo de ser espiritual, pero esos mismos cambios significan que algo en él subsiste, que hace posible la comparación. Permanece idéntico a sí mismo a través del tiempo. El hombre que piensa, realiza esa actividad en operaciones sucesivas. Cuando termina no es el mismo que al empezar y, sin embargo, el espíritu percibe ese principio y ese fin como formando parte de una misma unidad. No sería posible ninguna actividad intelectual si no se creyera en esa identidad. La memoria nos trae material, pero ese esfuerzo y esos materiales proceden, a veces, de períodos muy alejados de aquél en que se vive.

En moral mismo, nos sentimos responsables de todas nuestras acciones pasadas, porque hay en nosotros, fuertemente arraigada, la convicción que somos el mismo espíritu que las realizó hace tiempo. Y, sin embargo, el cuerpo estuvo, en tanto, sujeto a todos los cambios. La ciencia lo presenta destruyéndose y recons-

truyéndose sin cesar; la actividad constante de la vida elimina todos los elementos del organismo, que son reemplazados por otros nuevos; ni la más pequeña partícula del cuerpo de hoy, estaba hace pocos años en nuestro organismo. ¿Puede ser esa parte física, que es lo cambiante, y que no conserva su identidad material en el tiempo, la causa de la identidad espiritual? En la sustitución de una molécula por otra ¿cómo la nueva podría cargarse con todo el pasado inscripto en la vieja, ligarse a ella por el recuerdo y sentirla idéntica a sí misma? ¿y cómo podría realizar con las que la rodean, su acción propia, continuación de la acción de aquélla a quien sustituyó? Solamente la existencia de una substancia permanente puede explicar este hecho. Pero podría decirse que esa identidad de nuestro espíritu es puramente formal como la del cuerpo. Si bien éste cambia su constitución íntima, es siempre la misma dirección la que tienen todas sus partes, y es esto lo que permanece; no habría la identidad de los materiales en nuestro cuerpo, sino la formal y lo mismo sucedería en el espíritu, dándonos la fuerte impresión de identidad absoluta. Una serie de conciencias sucesivas que se van reemplazando, tal sería la realidad. Pero siempre existe la pregunta ¿cómo esas conciencias sucesivas nos dan la impresión de ser una sola y no es nuestro espíritu un centelleo de actividades intelectuales?

Hay, por último, otro carácter diferencial entre la actividad espiritual y la material: el poder, de la primera, de iniciar por sí misma la acción y elegir

la actividad que va a desarrollar. Este poder es lo que se llama libertad moral. Tenemos conciencia de poseer una energía pronta a manifestarse como iniciadora de la acción y como fuerza que elige determinaciones. Este carácter distingue esencialmente la actividad del espíritu de la actividad material. Lo propio de la materia es ser inerte, incapaz de dar origen por sí misma a un movimiento: en ella los cambios y los movimientos en general, se suceden unos a otros, absolutamente determinados por causas exteriores a la misma, según las leyes de un mecanismo riguroso.

La ciencia moderna se fundó sobre el principio de la conservación de la materia y de la energía. En la naturaleza nada se crea y nada se destruye; cada fenómeno es sólo la transformación de elementos que existían anteriormente. El fenómeno psíquico no puede escapar a esa ley y tiene que explicarse también él, por una transformación de la materia y de la energía. Tal es la tesis que opusieron los materialistas a los espiritualistas. Para los materialistas, pues, si se admitiera la existencia del alma con las características que se acaban de indicar se produciría una contradicción con el principio general que regula todos los fenómenos reales.

El desarrollo de las ciencias naturales hace más lógica esta posición. Todo lo que se pueda explicar científicamente, todo lo que es susceptible de medida, tiene como causa un elemento material. El progreso científico aumenta cada día su dominio, sujeto a cálculos y experiencias, invadiendo el campo mismo de lo

CURSO DE METAFISICA

psicológico. Vogt dice que el cerebro produce pensamiento como el músculo movimiento. Büchner sintetiza este criterio: "Todas las fuerzas de la naturaleza y todas las fuerzas espirituales están en la materia; la materia es el fondo último de todo ser". Su posición tiende a buscar la unidad de todo lo existente.

Este pensamiento se desarrolla en distintos sentidos: el movimiento circular de la naturaleza va de la materia a la vida y de ésta al pensamiento quien influye a su vez en la naturaleza; el espíritu y la materia son formas fenomenales de una sola y única substancia; los procesos psíquicos no son lógicamente otra cosa sino proyecciones de movimientos materiales, porque el hombre es una parte, un producto del universo del cual revela sus leyes. (1)

La doble posición lógica queda así en franca oposición: el espiritualismo, queriendo encontrar elementos en lo espiritual que sean irreductibles a lo material; el materialismo tratando de unificar todo conocimiento y toda realidad.

Esta última actitud implica una doble cuestión. En primer término una necesidad de buscar en la experiencia y en la investigación real la solución de problemas científicos. Esta posición resulta inatacable por cuanto es la orientación legítima de toda la ciencia.

La otra es encontrar una explicación al problema del espíritu y entonces, tomando un punto de partida

(1) Büchner. — Luz y Vida. Fuerza y Materia. — Moleschott. — De los límites de la naturaleza humana.

lógico se pretende desplazar toda discusión extendiendo el dominio de la ley de conservación de la materia y de la energía, a campos donde no ha sido objeto de verificación. Se confunde así la necesidad racional con la prueba de una explicación de la realidad.

Si las leyes naturales fueran impuestas por el espíritu a la realidad, la aplicación a todos los casos sólo significaría una adaptación a nuestra construcción racional, pero no puede ser una expresión de la realidad misma.

Además, puede concebirse el universo como constituido por formas que se superponen unas a las otras, pero no como elementos iguales, susceptibles de transformarse unos en otros como las cantidades algebraicas. Podría admitirse que la cantidad de ser existente en el mundo no está determinada de un modo absoluto. Hay un perfeccionamiento posible como también una decadencia; la contingencia del grado de perfección implica además que la medida cuantitativa es contingente, con lo cual el viejo principio de que nada se pierde y nada se crea, carece de valor absoluto. Es posible, por tanto, que la uniformidad y la homogeneidad en el mundo disminuyan, disminuyendo al mismo tiempo el imperio de la fatalidad física. (1) Con eso se puede admitir la excepción al principio inflexible de la conservación de la materia y de la energía y la posibilidad de la existencia de una espontaneidad en los hombres que haría aceptable, como consecuencia,

(1) Boutroux. — De la contingence des lois de la nature.

la noción de espíritu independiente de las características de lo físico.

Pero esa posibilidad no significa la adopción del espiritualismo, pues en él también existe una concepción lógica que pretende sustituirse forzosamente a la realidad. Queda sólo el problema abierto a soluciones que deben buscar la naturaleza misma de lo real.

4. — Se trata de investigar el problema del espíritu directamente en el terreno psicológico. Existe una relación entre lo orgánico y lo psíquico que se denomina generalmente paralelismo psico-físico o psico-fisiológico.

Ambos parecen relacionarse término a término como dos series que se correspondan, una en el mundo físico, la otra en el mundo psíquico. Hay una cuestión de hecho previa y es el análisis de esta correspondencia de elementos psíquicos y físicos.

El primer aspecto es el que se refiere a la actividad sensorial. Para los empiristas del siglo XVIII y posteriores, nuestros estados de conciencia dependen de las actividades de los sentidos. Las impresiones que se reciben dependen, a la vez, de nuestras necesidades y de los instrumentos destinados a satisfacerlas. De la simplicidad de la sensación puede sacarse toda la complejidad de los fenómenos psíquicos, tal como intentaron hacerlo Hume, Condillac, Helvecio, Cabanis.

La fisiología moderna ha agregado elementos nuevos al problema: la influencia del sistema nervioso sobre las actividades espirituales. Los materialistas del siglo pasado (Vogt, Moleschott, Büchner) llegaban hasta afirmar la total dependencia de lo espiritual con

respecto al cerebro y a mantener el dogma de que éste producía pensamiento, como un músculo produce movimiento. Si se pudiera ver a través del cráneo lo que pasa en el cerebro, y si tuviéramos la tabla de correspondencia entre lo material y lo mental, sabríamos a ciencia cierta todo lo que el alma siente, piensa y quiere.

Algunos psicólogos han intentado encontrar esta correspondencia y sientan algunos hechos como base de esa posibilidad: ejemplo, las leyes de Weber y Fechner que reducen a relaciones constantes, las variaciones de los excitantes y de las sensaciones. Y también las experiencias y conclusiones de Pavlow, Bechterew, principalmente, que asimilan la actividad espiritual a reacciones reflejas que, combinadas pueden dar toda la complejidad de la vida psíquica. Se partía entonces del hecho que los actos neuro-psíquicos procedían, como los reflejos, de la excitación de los centros cerebrales, distinguiéndose sólo por las complicaciones de la fase central del proceso.

A la inversa, los actos psíquicos se acompañan de procesos fisiológicos. Aún las nociones abstractas se producen con el auxilio de un proceso en el cual aparece en último término, una imagen visual un símbolo verbal o un modo de reacción mecánica.

La psicología actual empieza a considerar como de excepcional importancia para la explicación de la vida espiritual, los datos de lo inconsciente: al principio parecía aplicarse solamente en el caso de neurosis o anomalías psicológicas, pero toda nuestra vida cons-

CURSO DE METAFISICA

ciente está influenciada por las actividades del campo inconsciente. El pensamiento no es, así, sino un resultado, y no lo esencial de la vida psíquica. Lo más antiguo es lo que se refiere a los fenómenos de hipnotismo y sugestión, pero el psico-análisis y la doctrinas de Freud, amplían el campo de la experiencia. La unidad del yo es sólo una apariencia y los casos de disociación de la personalidad o de formación de personalidades coexistentes o sucesivas en los individuos, destruyen una de las bases que parecía más favorable al espiritualismo.

Lo importante en esto, es que debe admitirse una actividad en lo psíquico, que no se reduce a términos de conciencia y que le quita a ella misma la característica de eje de toda la actividad espiritual. Para Freud los fenómenos mentales no deben ser tomados como hechos aislados pues se relacionan con un complejo que determina la orientación de aquéllos. Se conservan en el campo de lo inconsciente grupos de impresiones que actúan sobre el yo, como un traumatismo psíquico. Se puede prescindir del criterio de Freud, de que todos esos complejos se relacionan con el problema sexual, pero queda un hecho nuevo y es la función de lo inconsciente en la actividad del yo, que puede ser perturbadora en el caso del traumatismo psíquico, o normal en los fenómenos corrientes: inclinaciones, hábitos, olvidos.

La función del sistema nervioso aparece además, en todos los casos de perturbación o lesión del mismo: correlación de enfermedades mentales con la existen-

cia de lesiones localizadas o traumatismos cerebrales. Las intoxicaciones orgánicas producen influencia en lo psíquico. A la inversa, las actividades psíquicas tienen una proyección en lo orgánico, ya sea bajo forma de desgaste y acaso como orientadoras. En estos últimos tiempos se agrega un capítulo nuevo a la necesidad de correlación: las glándulas endocrínicas cuya influencia sobre el carácter, el desarrollo mental y la vida psíquica en general, resulta innegable.

A estos hechos especiales del problema psicológico, se agregarán otros de índole anatómica y antropológica. El peso real del cerebro parece tener cierta relación con el desarrollo de la vida psíquica, si se la compara en los individuos de las distintas razas y especialmente si se sigue el análisis en toda la vida animal. El hombre no es un ser de excepción, sino que forma parte de una cadena de seres vivos cuya actividad psíquica depende, al parecer, del desarrollo del sistema nervioso. Estos hechos pueden presentarse de un modo más o menos definido, aunque existe una cierta relación entre la aparición de las actividades que llamamos psíquicas y la existencia del sistema nervioso. (1)

Todo eso implica, en cierto sentido, una interpretación de los mismos, porque se puede negar la característica de necesidad que tiende a presentar esos fenómenos psíquicos como dependiendo de los fisiológicos. Es que el análisis de la vida psíquica conduce a adop-

(1) Bergson. *L'énergie spirituelle*. — Kostyleff. *Le mécanisme cérébral de la pensée*. — Cabanis. *Rapport du Physique et du moral*. — Freud. *Obras*. — Binet. *L'âme et le corps*.

tar diversas posiciones con respecto al problema del espíritu.

El materialismo considera los fenómenos espirituales como simples epifenómenos de los fisiológicos, es decir, como algo que se agrega a aquéllos, pero de los cuales son simples efectos: como una fosforescencia que tiene su origen en el mundo orgánico. La serie de los fenómenos naturales no tiene interrupción alguna, ni aún para los fenómenos espirituales, que integrarían así el campo de lo físico-químico. No obstante esto, puede admitirse la dependencia de los fenómenos psíquicos y físicos, pero manteniendo la diferencia de los mismos. Mach y Ziehen aceptan la irreductibilidad de ambos aún considerándolos como producidos por la materia misma. En el panteísmo de Spinozza podríamos encontrar una trasposición, en términos filosóficos, del mismo modo de presentar la solución. En este caso espíritu y cuerpo, lo material y lo mental, son dos modos de presentarse la misma substancia o son dos atributos del mismo origen.

Hay posiciones opuestas que tienen un fundamento distinto al del materialismo.

El espiritualismo no acepta los hechos tales como los hemos expuesto. Se pueden presentar todos los fenómenos fisiológicos y psicológicos como relacionados y sin embargo admitir que entre ambas series, no existe una continuidad absoluta. El alma se concibe entonces, como la forma del cuerpo natural, estando en ella el acto primero de un cuerpo que tiene en potencia la vida. Es decir que la disociación de los elementos vita-

les, es lo que dió la impresión de una relación de causa a efecto entre alma y cuerpo. Tomada el alma en su integridad, escapa a ese determinismo y adquiere esencia propia. (1)

Con esto volveremos a traer el problema espiritual al campo del análisis lógico. En ese sentido, las posiciones más interesantes que podrían presentarse son las que, sin abandonar el terreno de los hechos, aceptan la posibilidad de admitirlos tales como se presentan en el materialismo, pero dejando ver otro modo de interpretación.

Se puede encontrar, entre las dos series de fenómenos, psíquicos y fisiológicos, relaciones que la observación y la experiencia pueden verificar. Pero así como no hemos podido reducir el dominio de lo espiritual al campo de lo consciente, tampoco podemos limitar la explicación exclusivamente al dominio de las energías o fenómenos actualmente conocidos. Hay siempre la posibilidad de un campo nuevo o de un modo nuevo de presentarse los fenómenos naturales. La física actual ha tenido que admitir fuerzas que no podían preverse con la física del siglo XIX. ¿No estaríamos en el mismo caso, tratándose de los fenómenos psicológicos?

En los últimos tiempos se creyó que los llamados fenómenos metapsíquicos daban una serie nueva de hechos. Fuera de los que podían explicarse por la psicología normal (perturbaciones de la personalidad, sueño y ensueño, hipnotismo) se presentaban otros

(1) Cardinal S. J. Mercier. — Les origines de la Psychologie contemporaine.

CURSO DE METAFISICA

que parecían irreductibles al criterio científico de la permanencia de la fuerza y la energía y del determinismo absoluto: la telepatía, es decir un modo de relación entre personas vivas, distinto del que se tiene por medio del lenguaje; los aparecidos, los mensajes de seres que no existen, que se verificaban a través de una persona con caracteres especiales, el medium, la acción de lo espiritual sobre los mismos fenómenos físicos, etc.

Quedaba siempre la interrogante con respecto a la veracidad de tales hechos, pero se abría la visión de una energía nueva que no pudiera explicarse por el procedimiento común de las ciencias físico-químicas. Lógicamente, esta hipótesis resulta posible porque no puede considerarse cerrado el campo de las fuerzas naturales, a las que actualmente son conocidas.

W. James admitiendo la influencia de lo orgánico en lo psicológico da una respuesta sugestiva. Puede aceptarse que la actividad psíquica sea producida en parte por la actividad del sistema nervioso; pero al mismo tiempo, el cerebro puede actuar como órgano de concentración, de combinación o de almacenamiento de una sustancia o energía con esencia propia. El cerebro entonces da forma personal o individual a la sustancia propia de la conciencia, que sería preexistente al cerebro, y que podría presentarse ya como un alma del mundo o como una energía de esencia especial.

De cualquier modo, el materialismo sólo puede afirmarse si se admite una correlación de causa a efecto, entre el espíritu y el cuerpo. En todos los hechos que

se han expuesto aparece una dependencia, pero no una identidad. En realidad, lo que pasa es que nosotros reducimos todos los elementos psicológicos a términos materiales y los analizamos desde este punto de vista. Bergson no considera científica la afirmación de que el análisis de la actividad cerebral nos daría lo que ocurre en la conciencia, porque razonar así, sería admitir lo que está precisamente en discusión. Además, la trasposición de lo consciente a términos materiales configura una deformación de lo que pasa realmente en el espíritu. La reducción al mecanismo, de la actividad psíquica hace perder a ésta algo que le es propio. El espíritu como inteligencia se orienta hacia la acción, pero entonces no se manifiesta algo que es imposible de materializar y que es el espíritu puro. Ya lo vimos al estudiar el conocimiento, que aparecen dos modos de ser irreductibles: espíritu puro y actividad que se asimila a la materia. La misma ley de Fechner parte de una concepción artificial: supone que el aumento de excitación produce necesariamente un cambio en la sensación, cuando lo que realmente ocurre es que surge un estado puro, nuevo e independiente del anterior. No es un aumento de intensidad, sino una sensación distinta. La función del cerebro es mantener nuestra atención fija en la vida, es entrar en las cosas por el intermediario de un mecanismo que extraerá de la conciencia todo lo que puede ser utilizable para la acción. Tal es lo que ocurre con la memoria: el cerebro sirve para conservar lo pasado, desfigurándolo pre-

viamente para guardar sólo lo que es útil para la acción. (1)

Con todas las variantes que puedan presentarse, el problema del espíritu, tal como aparece en la actualidad, se esquematiza en las soluciones que hemos dado y que al parecer son irreductibles. Sin embargo, unas y otras tienden a aproximarse en el sentido de admitir un elemento especial, en la actividad espiritual, que no se mantiene en absoluto apartado de lo corporal. El materialismo ingenuo de los primeros tiempos ha tenido que admitir como probable, la existencia de una energía especial en lo psíquico; el espiritualismo no se puede cerrar en su posición de separación absoluta de espíritu y cuerpo. Cuando se ahonda en la esencia del fenómeno espiritual ya no se tiene base para continuar el análisis, como no sea una esperanza individual o una concepción lógica.

Esa misma incertidumbre se presenta en lo que se refiere al problema de la inmortalidad, que es más propio de la teología que de la filosofía. La continuación indefinida de lo existente como un todo, parece una necesidad lógica del espíritu, pero eso mismo no puede afirmarse con respecto a la individualidad que se perpetúa. En este caso, como veremos luego en la religión, las pruebas en favor o en contra son sólo desarrollos lógicos de convicciones anteriores y valen por las actitudes y esperanzas personales.

(1) Bergson. — L'énergie spirituelle.

VII

1. Problema de la vida: mecanicismo, animismo y vitalismo. —

2. Los hechos. — 3. Soluciones modernas.

1. — Algunos elementos naturales parecen tener condiciones que permiten formar con ellos un grupo llamado de los seres vivos. La propiedad que distingue un ser vivo de las simples formas de la materia inerte, propiedad que se manifiesta en funciones y fenómenos típicos, se supone originado por la vida.

Se han dado innumerables definiciones de la vida, pero todas ellas toman aspectos que la oponen a lo material e inerte, que destacan diferencias, ya que indicar la esencia de la misma sería resolver el problema de su naturaleza.

Para unos, la vida es la espontaneidad o el principio interno en el movimiento y en la acción: si tomamos esta tendencia a encontrar algo que tiene en sí mismo el origen de su actividad, podríamos agregar que la vida es la causa de una organización mecánicamente inexplicable que se completaría con una tendencia a la individualización. Con ello oponemos lo vital a lo inerte no sólo por el hecho de que existe en él algo que no se reduce fundamentalmente a la materia, sino por el modo mismo de aparición: lo individual organizado, en el ser vivo, la repetición y la posibilidad de división mecánica, en el elemento inerte. Por tanto surge de

este modo de ver una concepción íntima que toma la naturaleza de la vida como diferente, esencialmente, a lo material. Las antiguas definiciones que daban como características de la vida la manifestación de una fuerza vital, de la facultad conservadora del alma, sólo buscaban la causa de este fenómeno caracterizado ya antes.

Frente a esta tendencia encontramos todas aquellas que sólo conciben diferencias de grado con los fenómenos materiales: conjunto de funciones que resisten a la muerte, o simplemente, seres que producen una transformación físico-química especial, de los elementos que asimilan. Por tanto, nada de lo que ocurre en el ser vivo puede ser esencialmente distinto de los fenómenos físico-químicos.

Hay una forma de orillar el problema de la definición, que consiste en tomar solamente la relación del ser vivo con el medio: la adaptación continua de las condiciones internas, a las externas, es lo típico de la vida (Spencer).

De todo esto resultan las dos tendencias como los filósofos y los biólogos la consideran: para unos, las fuerzas de la materia viva son no sólo opuestas, sino distintas de todas las otras fuerzas de la naturaleza, mientras que para otros, la vida es el resultado de una serie de fenómenos físico-químicos.

Las doctrinas se han presentado desde la antigüedad con esas formas extremas, aunque han sufrido transformaciones bajo la influencia de los descubrimientos científicos de cada época. La primera noción que apa-

rece es que en la vida hay un principio que dirige la materia. Así los griegos representan la idea de la muerte como soplo que se escapa, algo que desaparece con la sangre. Se llega a identificar, en los filósofos, ese principio dirigente con el alma misma, lo único que podría existir en el ser corriente como animador y creador del movimiento. En Aristóteles las diferentes funciones de la vida vegetativa y de la vida de relación corresponden a diferentes especies de almas; alma nutritiva, sensitiva y motriz. En el fondo era repetir las viejas ideas de Hipócrates que llamaba a esa alma, análoga al viento, aliento (pneuma).

En los tiempos modernos, Stahl y Chauffard vuelven a tomar el alma pensante como elemento director del cuerpo y causa de la vida. A esa tendencia se le denomina **animismo**. Lo que interesaba principalmente era presentar la vida como una realidad que tuviera causa diferente a la materia y en ésta incluir un principio animador. El animismo tenía algo de demasiado simple por cuanto identificaba acciones tan complejas como la de pensar y la de vivir, y el pensamiento no podía extenderse a todos los seres vivos.

El deseo de mantener la separación de la vida y de la materia, hizo creer en una energía especial que fuera el origen de la vida. Ya en Galeno se encuentra la noción de que la máquina humana está dirigida por tres clases de espíritus: espíritus animales, que presiden la actividad del sistema nervioso; espíritus vitales que determinan la mayor parte de las otras funciones

y espíritus naturales que rigen el hígado y se incorporan a la sangre.

La doctrina vitalista que venía manteniéndose desde la antigüedad se sistematiza con Van Helmond (siglo XVII). Para él el principio regulador del desarrollo de toda unidad natural es la semilla, es decir, una imagen del ser futuro unida a un pedazo de materia. Las semillas constituyen la base de los fenómenos individualizados. Su desarrollo y su lucha por la vida se hallan dominadas por una fuerza llamada *arqueo* que dirige las manifestaciones vitales de los cuerpos y los protege de accidentes y enfermedades. (1)

La escuela de medicina de Montpellier en el siglo XVIII, al principio era animista al sostener las doctrinas de Stahl, se convierte después en vitalista. Se tiene entonces con Barthez que todos los fenómenos fisiológicos son los efectos inmediatos del principio vital. Barthez llamaba así a la causa que produce todos los fenómenos de la vida en el cuerpo humano. La acción inmediata del principio vital se efectúa produciendo todos los movimientos de los órganos.

Las discusiones se originaban sobre el asiento de este principio, que unos colocaban en el nudo vital, otros en la sangre, en el estómago, etc. Los descubrimientos de Bichat, a principios del siglo XIX cambian el sentido del problema. Según él, los órganos pueden reducirse a tejidos elementales (óseo, muscular, elástico, celular, etc.): cada uno de ellos posee las propie-

(1) Em. Radl. — Historia de las Teorías Biológicas.

dades de los tejidos simples que entran en su composición. Se elimina así el problema de la existencia de una fuerza para admitir las propiedades vitales. Se resume esta doctrina, en la definición misma de la vida que expusimos antes: conjunto de las propiedades vitales y funciones que resisten a la muerte.

Frente a esta tendencia se han presentado siempre las que han querido encontrar una simple explicación al problema de la vida, vinculándola al concepto materialista del mundo que se reducía a una unidad. Demócrito y Epicuro eliminaron toda potencia espiritual extraña a la materia, en la dirección de ésta. El conocimiento de la materia comprendía el de todos los fenómenos, sin excluir el de la vida y por tanto, había una identidad entre lo material y lo vital. El materialismo continuó sosteniéndose hasta los tiempos modernos, como reacción frente a los principios religiosos. Descartes sólo le da un valor importante al separar el alma del cuerpo. La primera tiene como característica el pensamiento y el segundo, la extensión. Pero el cuerpo vivo, del hombre como de los animales, es sólo una máquina que puede explicarse por los principios mecánicos. Los movimientos son concebidos como los de un mecanismo artificial y todas las actividades vitales reducidas a fenómenos físicos y químicos tales como podían conocerse en aquella época. Para tener una idea de las explicaciones que podían darse entonces, basta citar el párrafo siguiente: "Previamente los alimentos se digieren en el estómago de esta máquina, por la fuerza de ciertos líquidos que deslizándose entre las

partes, las separan, las agitan y las calientan: tal como el agua común hace con las de la cal viva, o el agua fuerte con los metales." (1) De aquí han salido las explicaciones mecánicas y físicas de la vida, que continuaron hasta principios del siglo XIX. Para algunos el calor del cuerpo resultaba del roce de los glóbulos de la sangre contra las paredes de los vasos, la secreción glandular era asimilada a un filtro, etc. Cuando surgió la química del siglo XVIII se agregaron las explicaciones químicas, a las físicas y mecánicas.

En realidad, dos posiciones aparecen netamente marcadas en toda la historia del problema: las que dan a la vida un valor propio y buscan una explicación especial y las que la reducen a otros fenómenos conocidos. En la filosofía actual esas dos posiciones se mantienen todavía, aunque subordinadas al concepto científico de la época. Por eso es necesario plantear el problema de la vida, primero en los hechos, para poder indicar la razón de ser de ciertas explicaciones.

2. — Las teorías que se han expuesto, no podían tener en cuenta las investigaciones científicas sobre la materia viva. La experimentación ha permitido realizar los estudios con el rigor que no se podía alcanzar antes del siglo XIX.

El primer problema se relaciona con la naturaleza química de la sustancia viva. Para Claudio Bernard la química de laboratorio y la química viva, están sometidas a las mismas leyes; no existen dos químicas.

(1) Descartes. — *Traité de l'homme*.

La primera identidad está en los elementos, desde que en los seres vivos se encuentran los mismos cuerpos simples que habían sido descubiertos en el mundo inorgánico. Lo único que aparentemente se presenta como distinto, es que un gran número de procesos se efectúan en el ser vivo a temperatura moderada y medios casi neutros, mientras que en el laboratorio sólo se producen a temperaturas elevadas y con medios ácidos fuertes. Tal es lo que ocurre con la digestión, que en el laboratorio sólo puede obtenerse en condiciones incompatibles con la vida. Claudio Bernard decía entonces, que el químico podrá hacer los productos del ser vivo, pero no sus útiles, porque son el resultado de la misma morfología orgánica, que está fuera del quimismo propiamente dicho. No es posible, según él, que se pueda fabricar el fermento más simple y por tanto, tampoco se puede trabajar como el ser vivo que produce la química del fermento.

Pero actualmente estas afirmaciones no son del todo exactas. El papel de los catalizadores ha transformado la posibilidad de producción de hechos. Los metales, en cantidades infinitesimales, intervienen en el organismo como catalizadores, para acelerar los fenómenos químicos. El zinc, el hierro, el magnesio de los cuerpos vivos pueden actuar así, para operar la síntesis del aldehído fórmico, modificar la acción clorofiliana, activar el proceso de crecimiento, etc. Los fermentes solubles (diastasas) tienen el mismo poder de activar las propiedades vitales y acelerar las reacciones de los fenómenos de la vida. Ya la afirmación de

Claudio Bernard no tiene razón de ser, por cuanto en el laboratorio se puede trabajar con los mismos elementos catalizadores del ser viviente y obtener los mismos resultados, o por lo menos aparentemente los mismos.

No se trata solamente de la sustitución de unos catalizadores por otros, sino que es preciso agregar que la química moderna ha avanzado en el terreno de la síntesis de las substancias orgánicas. Fué en el principio la síntesis de la urea y posteriormente la síntesis de los aceites esenciales, etc.

La noción de fermentos de defensa de Abderhalden da más importancia aún a los fenómenos químicos de la vida. El organismo tiene el poder de defenderse contra la invasión de substancias venidas del exterior, produciendo fermentos apropiados a cada caso particular. El fabrica substancias que son especiales de cada órgano, los que poseen una actividad propia en el estado celular, aunque todo el organismo resulta reunido por lazos de interdependencia.

Pero los fenómenos más curiosos desde el punto de vista químico, son los de fecundación. Para que un huevo pueda dar origen a un nuevo ser, es preciso que sea fecundado. Loeb ha tratado de demostrar la naturaleza de ese proceso. La fecundación puede provocarse por agentes físicos o químicos solamente. Loeb obtuvo la fecundación de huevos de orizos de mar manteniéndolos durante dos horas en agua marina cuya concentración salina había sido elevada. Vueltos a poner en el agua de mar normal, pueden segmentarse y por tanto

se produce la fecundación artificial. Los ácidos obran también como elementos fecundantes, y los procedimientos químicos de fecundación varían enormemente. Lo mismo puede obtenerse por cambios físicos como un aumento de presión osmótica. (1)

Desde el siglo pasado se afirmaba que en los cuerpos vivos como en los cuerpos brutos, las leyes son inmutables y los fenómenos se rigen por principios de un determinismo necesario y absoluto. El simple hecho de que las reacciones físico-químicas de la materia viva, sean similares a las producidas en los laboratorios, sirve de demostración a este concepto. La vida resulta de una relación del individuo con el medio: no podemos comprender un organismo vivo totalmente aislado del medio en que vive. Se encuentran en los cuerpos vivos los mismos fenómenos físico-químicos del mundo inorgánico además de la irritabilidad y nunca los fenómenos de la vida se presentan como espontáneos. Siempre son el resultado de la influencia ejercida sobre el cuerpo que reacciona, por una excitación físico-química externa. (2)

En estos mismos movimientos se ha querido encontrar el determinismo completo. Las actividades vitales parecían tener cierto carácter de espontaneidad. El intento de darles también un origen físico-químico es lo que orienta todas las explicaciones a base de tropismos

(1) Loeb. — Conception mécanique de la vie.

(2) Claudio Bernard. — Introduction a la Medecine Experimentale.

(movimientos de atracción o repulsión que se producen en el animal frente a un elemento físico o químico: luz, calor, electricidad, agua, etc.). En el organismo vivo esta actividad, como otras funciones, está relacionada con una simetría del mismo, lo que hace pensar en la necesidad de un equilibrio de fuerzas y por tanto, una característica del individuo es el mantenimiento de ese equilibrio inestable.

La adaptación al medio proporciona otro grupo de fenómenos que es imprescindible analizar para tener idea exacta del problema. Al viejo criterio del individuo creado y reaccionado frente al medio se ha presentado la doctrina de los individuos modificándose con él; ya sea un cambio producido por la función que crea el órgano (Lamarek), por la selección natural y la persistencia del más apto (Darwin), por el intercambio químico que provoca todas las transformaciones o por una manera de resolver el problema que presenta la materia (Bergson). El hecho real es que existe una influencia del medio frente al ser vivo. La explicación puede ser variada, y un solo hecho podría indicarlo: la coloración de los animales que adquieren la tonalidad del medio en que viven (mimetismo). Las explicaciones evolucionistas parten de una selección natural y supervivencia del más apto; las experiencias de Kammerer la reducen a una influencia físico-química que se produce en la vida de un mismo animal, que cambia de coloración por simple modificación física del medio. Un fenómeno también inexplicable con el evolucionismo, es el de los proteos, vivíparos a una temperatura

inferior a 15°, ovíparos a una temperatura superior. (1)

El mismo Bohn se coloca frente a los evolucionistas sentando el criterio de que las diferencias de formas y de reacciones entre las diversas especies de individuos, son las manifestaciones exteriores de la diversidad de estructura de las moléculas de la materia viva. (1)

Queda otra serie de hechos que se debe analizar: los de la finalidad. El modo como las antiguas teorías presentaban el problema era invirtiendo la cuestión: se tenía en cuenta el fin o el objeto que se debía alcanzar, y la explicación de la vida consistía en buscar el fin en cada elemento. Al principio se partía de lo que se llamó finalidad externa, es decir, que los seres vivos realizaban fines fuera de ellos mismos, en una adaptación a un plan general del universo, del cual el hombre se consideraba como el centro. Pero la imposibilidad de mantener en el terreno racional ese plan general, condujo a otro tipo de finalismo: el interno, en el que el objeto o fin perseguido, es la conservación del mismo ser vivo y por tanto, toda su organización tiende a ello.

En muchas de las doctrinas biológicas más opuestas, aparece ese principio de finalismo interno. Para los evolucionistas o transformistas, el ser vivo se adapta a las condiciones de subsistencia y de relación al medio; en el organicismo de Claudio Bernard los fenómenos

(1) G. Bohn. — Le mouvement biologique en Europe.

(1) G. Bohn y Anna Drzewina. — La chimie et la vie.

vitales adquieren una dirección especial; el mismo criterio químico de equilibrio de los elementos que constituyen el ser vivo, tiende a mantener esa finalidad en las acciones y reacciones que se producen en el organismo. Pero esa pretendida armonía de los elementos sólo es una explicación racional dada por el hombre.

Las fecundaciones artificiales establecen la posibilidad de que surjan organismos híbridos que pueden vivir solo un tiempo limitado, por deficiencias de la circulación y así podríamos extender la afirmación a todo el universo. Pueden surgir seres completamente desprovistos de esa armonía de elementos, pero su vida está condenada, con la misma falta de finalismo que existe en las combinaciones o en las acciones de fuerzas físicas. La armonía es un resultado y no una finalidad: para llegar al ser vivo han desaparecido infinitud de combinaciones que no pudieron subsistir.

3. — Sentado el problema de hechos, queda la explicación posible de los mismos. Hay una tendencia que fué claramente expuesta por Claudio Bernard. La agrupación de elementos vitales se produce como elementos físico-químicos y con el determinismo que hemos indicado antes. Pero lo que es esencialmente del dominio de la vida y lo que no pertenece ni a la química, ni a ninguna otra cosa, es la idea directriz de esta evolución vital. En todo germen vivo existe una idea creadora que se desarrolla y se manifiesta por la organización. Durante toda su existencia, el ser vivo queda bajo la influencia de esta fuerza y sobreviene la muerte cuando ella no puede realizar más su función. El método expe-

rimental debe ser idéntico en el ser vivo que en los cuerpos inorgánicos, pero es preciso concebir que en los primeros existe esa organización especial que los distingue y los caracteriza. En realidad esta doctrina no es una explicación, sino simplemente indica un método de trabajo. Sólo significa que se quiere explicar lo más oscuro y complejo, por lo más simple y claro. La vida es, pues, para Bernard, una palabra que quiere decir ignorancia, "y cuando nosotros calificamos un fenómeno de vital, eso quiere decir que es un fenómeno del cual ignoramos la causa próxima o las condiciones." (1)

Descartada así esta posición del organicismo que sólo desplaza el problema, quedan otra vez frente a frente las dos grandes corrientes clásicas.

Por un lado la doctrina mecánica o materialista de la vida, que reduce los fenómenos vitales a simples fenómenos físico-químicos. Al exponer los hechos hemos indicado ya cuál es la base que se tiene especialmente en las concepciones de Loeb y Mohn. El ser vivo es un fin en sí mismo y todo lo que en él ocurre puede explicarse por los principios de la química y de la física. El factor que más gravemente pesaba en contra de esta corriente era la imposibilidad de la generación espontánea: la síntesis de las sustancias orgánicas, iniciada con la de la urea en 1828, ha hecho surgir la esperanza de que en ese terreno hay posibilidades que no se pueden prever y que las sustancias calificadas de orgánicas, no pueden considerarse de pro-

(1) Claudio Bernard. — Obra citada.

CURSO DE METAFISICA

ducción exclusiva del ser vivo. Además la fecundación artificial, que ya hemos mencionado, indica cómo pueden haber fenómenos vitales que se reduzcan a fenómenos físico-químicos. Las experiencias de Nageotte, que mata primero los tejidos antes de ingertarlos, pueden presentarse como otro hecho en favor del materialismo de los fenómenos vivos. (1)

Pero todo queda en el campo de las posibilidades desde que la identidad completa de los fenómenos vitales y físico-químicos no tiene una demostración total. Una doctrina que tuvo cierta boga, pero que ya carece de interés, pretendió reducir la analogía indicando hasta la fórmula química. Era la doctrina de Le Dantec, quien decía que si llamábamos A a un ser vivo, Q a los elementos de asimilación del mismo, se producía en aquél una reacción química de naturaleza especial en la cual, en vez de desaparecer los dos elementos para crear un tercero, se mantenía A, pudiéndose formular así: $A + Q = nA + R$. Con esto se produce aumento en peso e cantidad del ser vivo, eliminándose una serie de residuos. En el fondo, con esta fórmula se escamotea el problema sin resolverlo, por cuanto el hecho de que sea la reacción vital una reacción química distinta de las otras, indica la necesidad de buscar la naturaleza real de la causa de esa diferencia.

Por eso frente al mecanicismo se mantienen las doctrinas neo-vitalistas. El punto de vista de los vita-

(1) Meyerson — De l'explication dans les sciences.

listas modernos difiere esencialmente del antiguo: admiten que en la vida se producen fenómenos físico-químicos y que pueden sentarse leyes biológicas de carácter científico. La diferencia está en que atribuyen la causa de los fenómenos vitales, a elementos especiales.

Reimke se esfuerza en demostrar que el mecanicismo por ser adversario de toda explicación finalista y por el hecho de buscar solamente explicaciones causales, ha caído en un dogmatismo cerrado. La conciliación entre el determinismo físico-químico y el vitalismo, se hace admitiendo la existencia, en el ser vivo, de principios "dominantes" que dirigen todas sus actividades creando la armonía típica de su organización. Hans Driesch también sostiene que el organismo es algo más que una suma o agregado de partes, y explica el desarrollo de los seres vivos por la existencia de un principio, la *entelequia* que domina las fuerzas físico-químicas; "la entelequia no es una forma de la energía, no depende de una substancia química; no es ni causa ni substancia en el verdadero sentido de la palabra, es un factor de la naturaleza aunque sólo tenga relación con la naturaleza en el espacio..." En total, una palabra más sin que se indique la esencia de ese elemento. Lo único que queda es lo que indicábamos antes: la necesidad de considerar que en la vida hay un elemento irreductible totalmente a los fenómenos físico-químicos.

En el terreno filosófico la más sugestiva de las doctrinas neo-vitalistas es la de Bergson.

CURSO DE METAFISICA

De dos modos se ha querido explicar la vida —dice Bergson— por el mecanismo y por el finalismo. Pero el primero quiere explicarla por la materia y el segundo a su vez por un plan determinado. Al hacerlo así los dos artificializan el asunto, al aislarlo de la verdadera realidad por un trabajo de la inteligencia.

El primer problema debe ser diferenciar un objeto material de un ser vivo. El objeto material permanece lo que es, o bien cambia bajo la influencia de una fuerza externa. El cambio en él, es pues, un desplazamiento de partes y la división y el análisis en el ser inanimado mantienen su esencia. El ser vivo es un individuo que presenta una determinada sistematización de sus partes, de tal modo que si éstas cambian, desaparece la individualidad. Además, todo ser vivo tiene una historia, vale decir, que su presente está hecho con todo el pasado, ha durado, en una palabra, por lo cual Bergson puede decir que en todas partes donde aparece un ser viviente, hay abierto un registro en el cual el tiempo se inscribe. Los seres inorganizados son inmutables. Para ellos el pasado como el presente no tiene sentido. La vida es, así, como una corriente que va de un germen a otro por intermedio de un cuerpo organizado.

Esa corriente se presenta con una fragmentación particular, no sólo por la fuerza explosiva que ella contiene debido a un equilibrio inestable de tendencias, sino también por la resistencia que la vida experimenta por parte de la materia bruta.

Este fué el primer obstáculo que hubo que vencer.

La vida obtuvo un éxito a fuerza de humildad, asimilándose los fenómenos físico-químicos, y es por eso que los fenómenos observados en las formas más elementales de la vida pueden ser semejantes a aquellos. Las formas primitivas son, pues, de una simplicidad extrema.

Pero las causas profundas de división existen en la naturaleza misma de la vida. Porque para Bergson ella es un impulso único que pasa a través de todas las generaciones de seres. Semejante a una bomba que va estallando y dividiéndose en fragmentos, los cuales a su vez se separan de modo ininterrumpido, la vida, en cada una de sus explosiones se disocia en especies e individuos. Estos estallidos o bifurcaciones de la vida, no llegan todos al mismo éxito: innumerables se pierden o se agotan, mientras que otros constituyen caminos abiertos para la gran obra de la vida. Las primeras de estas vías de éxito son la vegetal y la animal. Estas no se diferencian por caracteres determinados, dado su cercano origen común, sino por tendencias a unos más que a otros: el vegetal se alimenta tomando directamente los elementos que necesita para subsistir, mientras que el animal debe adquirirlos ya fijados en sustancias orgánicas. Como consecuencia surge el otro carácter distintivo, que es la inmovilidad de la planta, que encuentra elementos a discreción y la movilidad del animal que debe buscárselos ya preparados y aptos.

Así se disocia en las grandes líneas paralelas, la tendencia primitiva de la vida, y a su vez la vida animal se orienta en dos vías de gran éxito junto a

CURSO DE METAFISICA

otras rudimentarias o fracasadas: vertebrados y artrópodos, que culminan, aquélla en el hombre y ésta en el insecto.

Ellas se caracterizan, una por la inteligencia, otra por el instinto. La inteligencia se distingue por la fabricación de objetos artificiales y el instinto por la utilización de instrumentos organizados. Inteligencia e instinto son así dos actitudes paralelas y se diferencian también por su modo de actuar: la inteligencia está orientada hacia la materia inerte en la que no puede sino encontrar relaciones, mientras que el instinto va implícitamente hacia la vida, en medio de la cual se sitúa.

¿A qué se deben estos estallidos de la vida? En primer término a la resistencia que le hace la materia, como ya hemos indicado, y en segundo a la fuerza explosiva de la misma vida, que es ella un impulso, un progreso. En la doctrina bergsoniana, la somnolencia vegetativa, el instinto y la inteligencia son los tres integrantes del impulso vital, que se acentúan al separarse en uno u otro sentido. Las tres son direcciones de igual importancia por las que se lanza la ráfaga inagotable de la vida.

Las soluciones a este problema, tienen así dos orientaciones bien diferenciadas: o explicamos la vida por fenómenos más simples (mecánicos, físico-químicos) o le damos autonomía y la consideramos con características propias. En este último caso, el nombre que se le atribuye a la causa de los fenómenos vitales interesa poco; fuerza, energía o impulso vital, tendencia a la

ANTONIO M. GROMPONE

organización, entelequia, todo es cuestión de nombres. Lo único que importa es que no podemos reducir todo a los fenómenos físico-químicos y que aún las tendencias mecanistas tienen que buscar un elemento especial en la vida, con lo cual la caracterizan y hacen necesario su estudio particular.

VIII

1. Libertad y determinismo. — 2. Las soluciones históricas del problema. — 3. Contingencia o necesidad de la ley natural.

1. — Cuando se consideran los hechos del hombre y los fenómenos de la naturaleza, se presenta de inmediato la necesidad de mirarlos desde el punto de vista de la forma como se producen.

Vistos como seres aislados o como individuos, el problema se refiere a la relación que pueden tener con otros seres o elementos fuera de ellos. Se pregunta entonces, si el individuo es libre. El término libertad se ha aplicado en sentidos muy diversos. En el lenguaje corriente el hombre libre es aquel que no está sujeto a coacciones y que, por tanto, tiene una voluntad que lo determina y le hace posible actuar de modo variado. Con esta expresión vulgar se expresan posiciones que no tienen relación entre ellas y que deben ser aclaradas para evitar que al aplicar el mismo término a distintos problemas se confundan.

Es preciso eliminar el concepto de libertad personal, física, referente a la simple posibilidad de movimientos exteriores al individuo; la política, consistente en el derecho de los ciudadanos de gobernarse por sus propias leyes; la psicológica y moral que se opone a la inconsciencia, o irresponsabilidad jurídica o moral y que es el estado del individuo que se determina reflexi-

vamente o que realiza en sus actos su verdadera naturaleza considerada regida por la razón. En este último caso el hombre es libre si no soporta la coacción de las fuerzas exteriores y especialmente ,si no está bajo el dominio de sus pasiones. En ese sentido no es libre el hombre que obedece a sus deseos de una manera ciega, o al que es esclavo de sus sentidos. El sabio antiguo no quiere ser esclavo de sus pasiones e identifica la razón que orienta sus actos con la libertad. Estamos en presencia siempre de un problema de orden moral pero que deja sin resolver otro aspecto de la realidad.

La libertad se presenta como un poder de actuar sin causa que la determine, es decir sin otra causa que no sea la existencia misma de esa voluntad. El hombre dirige su actividad como si ningún elemento, fuera de su propia voluntad, pudiera predeterminar sus actos. Aparece así en su primer aspecto, como un poder arbitral que puede inclinar en cualquier sentido la decisión voluntaria; es una posibilidad concreta que el hombre posee, de determinarse de modos variados indiferentemente. La libertad en este caso se denomina libre arbitrio, lo que significa que la decisión entre dos posibilidades opuestas pertenece exclusivamente a la voluntad del individuo sin que puedan pesar en esa decisión ni causas exteriores, ni la presión interna de móviles o motivos. Se llama en ocasiones a esta posibilidad la libertad-indiferencia.

También puede concebirse la libertad como el poder del individuo de crearse él mismo en los actos. El sólo hecho de que en una persona se produzcan sucesos que

aparezcan como propios y característicos de esa individualidad, es ya un modo de concebirla como libre, y la idea de elección o de causalidad, carece de sentido en tal caso. Bergson llama libertad a la relación del yo concreto con el acto que realiza, relación indefinible, porque no puede ser objeto de previsión ni descomponerse en el tiempo. La espontaneidad del individuo en su transformación, es lo típico de la noción de libertad, el acto libre se produce en el tiempo que transcurre y no en el tiempo transcurrido. Comprendiéndolo así, toda definición de la libertad significa encontrar la explicación y el determinismo de los hechos. (1)

Frente a estos criterios se van presentando las soluciones negativas: la no existencia del libre arbitrio, la imposibilidad de independencia del individuo. En los tiempos modernos se ha llamado determinismo a esa posición negativa, que también ha tenido diversos sentidos. Es generalmente aceptado como el sistema filosófico que sostiene que todos los fenómenos del universo y también las acciones humanas están relacionadas de tal modo que lo que ellas son, en cualquier instante, solamente han sido posibles de un sólo modo compatible con los hechos anteriores o los antecedentes: se niega así la libertad de elección o de indiferencia. El presente está comprendido en el pasado y determina el porvenir. Pero también el determinismo puede ser el criterio que afirma la necesidad ineludible y

(1) Bergson. — *Données immédiates de la conscience.*

fatal de todas las cosas y acciones. Todos los seres tienen sus cualidades esenciales y sus actos se producen de conformidad con esa esencia. Spinoza, que sostiene este punto de vista, indica que nuestras acciones son todas necesarias y por tanto determinadas. (Carta a Oldenburg). El determinismo así planteado se vincula al **fatalismo** que se aplica principalmente a los actos humanos y acontecimientos del mundo, los cuales se considera que son regidos por un poder o un ser exterior a ellos mismos y que en esa potestad existe la predeterminación de lo que va ocurriendo. Los acontecimientos se producen infaliblemente.

En la época actual el determinismo tiene un sentido positivo. Es el criterio de la vinculación de los efectos y de las causas, y también es admitir que todos los fenómenos de la naturaleza, incluyendo siempre los actos humanos, se producen con la necesidad de la ley natural.

La ley natural es, en los tiempos modernos, la relación constante entre términos que son respectivamente condicionales y condicionantes y se presenta como una explicación o previsibilidad de los fenómenos naturales. Para el determinismo la ley natural es universal y necesaria, es decir, se produce siempre y de un modo inevitable; en el indeterminismo tenemos que aceptar que la ley natural es contingente, es decir que con los mismos antecedentes, un fenómeno puede o no producirse y saca su universalidad y sus condiciones solamente del espíritu humano. La discusión del problema del determinismo en los tiempos modernos de-

pende de la noción de la ciencia y de los caracteres que se atribuyan a la ley natural.

Las soluciones que se hayan dado a los problemas de la libertad y determinismo, se relacionan así con el fin que se persigue, según se trate de referirse a los hechos o a los individuos, y en la actualidad, de acuerdo con el valor y alcance que se dé a los conocimientos científicos.

2. — En su origen el problema del libre albedrío se presenta como accesorio al sistema religioso o moral. Lo que interesa es saber si el hombre resulta con responsabilidad en sus actos y si puede realizar la vida moral. De cualquier modo que aparezca la cuestión, tiende a esa actitud humana. El libre arbitrio se refiere, por tanto, a la capacidad voluntaria del hombre para escoger la acción. Por eso Sócrates indica que nadie es perverso voluntariamente y Aristóteles que sostiene que la tendencia de la voluntad es hacia el bien, con lo cual parecería negar el libre arbitrio, agrega que la elección de los actos particulares depende de nosotros mismos con lo cual desplaza solamente el problema.

Desde el punto de vista teológico el libre arbitrio resulta necesario en algunas religiones. San Agustín dice que es imprescindible para la justificación de la divinidad y para la vida moral del hombre. Resultaría, en efecto, contradictorio negarlo y al mismo tiempo admitir una vida futura y una responsabilidad de los actos humanos. La voluntad no es el efecto sino la causa de todas las acciones. Se opone a esta afirmación la presciencia divina y la gracia. La divinidad

puede preverlo todo porque nuestra voluntad está en el orden de las cosas; pero al mismo tiempo ha dado al hombre la posibilidad de no pecar auxiliándolo con la iluminación y revelación que es el poder de la gracia. En los padres de la Iglesia la discusión se presenta siempre entre la predestinación y previsión divina de todos los actos y el libre arbitrio que hace posible la responsabilidad. Solamente se comprende la libertad en el hombre, como una consecuencia de la voluntad divina que la ha querido.

A este criterio teológico se opone el fatalismo, que en su forma más sencilla es la doctrina según la cual todos los acontecimientos son productos de una fuerza ciega, una potencia oculta que, sea cual fuere la decisión individual, el esfuerzo del hombre no alcanza a resistir (tal aparece en el mahometismo y en las concepciones griegas primitivas). Se le sintetiza corrientemente con la expresión que siempre se presenta como justificación de todos los acontecimientos: "estaba escrito". Lógicamente el fatalismo se tiene que convertir en una doctrina de determinismo absoluto, porque si no, somete toda la actividad humana a la determinación de una voluntad cuya existencia es lo que primero debe justificarse.

La predestinación que aparece en las teologías cristianas es una forma del fatalismo. Dios ha determinado de antemano los buenos y los malos. El hombre es impotente sin la gracia, no puede tomar la iniciativa hacia el bien. Dios, dice Malebranche, no nos ha predestinado a causa de nuestros méritos naturales sino

por razones que le proporciona su ley inviolable, el orden inmutable, la relación de perfecciones que encierra en su substancia. La oposición entre la preciencia o previsibilidad divina (que da origen a la predestinación), y la libertad, aparece como inconciliable y sólo, como lo indicamos antes, puede eludirse el problema estableciendo que la libertad humana se armoniza con la libertad divina.

En los tiempos modernos el libre arbitrio y el determinismo se analizan en el campo de lo psicológico presentándose bajo formas diversas según se refiera a la libertad de la voluntad del individuo o a la causalidad de los actos.

En primer término esta concepción depende de los sistemas morales. Por eso los libre arbitristas afirman su posición partiendo de la existencia y valor de las promesas, de los ruegos, de las amenazas, de la conciencia de la libertad y de la necesidad que hay para la vida que exista esa conciencia. Pero verdaderamente todos esos elementos que aparecen en la conducta humana pueden ser motivos de su acción sin que aparezcan como consecuencia de una realidad libre. Puede existir ignorancia de lo que es efectivamente o puede ser simplemente una realidad, la convicción, que se suma a otras realidades.

Por otra parte se puede admitir que esa noción del libre arbitrio es una fuerza determinante de nuestras acciones y por tanto un elemento más que las encauza.

En Descartes desde el punto de vista metafísico, la voluntad libre es una facultad positiva que hace

posible la determinación del hombre entre dos acciones contrarias. El entendimiento mismo está subordinado a la voluntad. Su existencia surge de la libertad, de la evidencia de que lleva la imagen y semejanza de Dios, ser libre. Así por una parte el mundo aparece como el dominio de la mecánica porque se reduce a extensión y movimiento, y por otra el alma no está sujeta al mecanismo físico, porque se diferencia esencialmente de la materia.

Para Kant el mundo del determinismo es sólo el mundo de los fenómenos que nosotros pensamos y conocemos en el espacio y en el tiempo y con la categoría de causalidad. Fuera de ese mundo que tiene sólo valor para nuestro espíritu existe el mundo de los noumenos al que no podemos aplicar las mismas leyes del determinismo y de la causalidad empírica, que dijimos se refiere solamente a los fenómenos. Por otra parte la libertad en lo que se relaciona con la voluntad es un postulado que tiene que admitirse como una necesidad moral. Resulta imposible poder construir una moral sin aceptar al mismo tiempo el libre albedrío.

El determinismo se ha basado en argumentos opuestos necesariamente a los indicados. Desde el punto de vista moral supone una concepción distintas de ésta y de la responsabilidad. La deliberación que precede a los actos voluntarios es causa de las decisiones y está determinada por los móviles o motivos más fuertes. La moral en vez de fundamentarse en el libre arbitrio resulta solamente un motivo que contribuye al determinismo de los actos.

Es un concepto distinto también el de la psicología individual. El espíritu no escapa al principio de causalidad y los hechos que hemos indicado al estudiar las relaciones de fenómenos psicológicos y orgánicos, se interpretan como producidos por una vinculación de causa a efecto. La conciencia es sólo el efecto de actividades fisiológicas y se rige por las mismas leyes naturales. De aquí la necesidad de sostener la previsibilidad de los actos humanos.

Para el libre albedrío esa imprevisibilidad tiene que ser la norma: para el determinismo la previsibilidad debe admitirse. Solo falta encontrar los hechos que justifiquen esta última posición. Se ha creído encontrar la argumentación en el estudio de los fenómenos sociales que parecen producirse con una regularidad semejante a los otros fenómenos naturales. La influencia del medio físico explica la formación de las nacionalidades, el carácter de los pueblos y aún la producción de fenómenos más particulares, como los mismos actos humanos: los delitos que varían con las condiciones climáticas o geográficas.

Dejando de lado las hipótesis que reducen la evolución de las transformaciones sociales a grandes líneas que se repiten, como el sostener que las épocas históricas tienden a adquirir aspectos de similitud, queda la influencia de grandes factores sociales que determinan toda la actividad individual. En estos últimos tiempos se ha dado importancia especial al factor económico que influye claramente en la formación de las sociedades y en el determinismo de los actos humanos.

Lo mismo podríamos indicar con respecto a los hechos de otra naturaleza como ser la religión, las creencias colectivas.

La psicología que se estudia corrientemente es la psicología individual: la explicación de la social se hace tomando como eje lo psicológico en el individuo. La posición de sociólogos como Durkheim tiende a invertir la explicación. La mayor parte de las características individuales y aún las funciones psíquicas, como las de pesamiento, memoria, imaginación no pueden ser estudiadas sin admitir la influencia de elementos sociales que los han influenciado. El lenguaje, las instituciones sociales, las necesidades exteriores, aún las de relación entre los hombres, la lógica que se impone a los individuos, son los hechos que se presentan como excluyendo la autonomía de la formación individual y que fuerzan la psicología del hombre a presentarse como una resultante de caracteres sociológicos.

La discusión del problema así planteado no puede conducir a soluciones definitivas. Ha habido confusión en la manera de interpretar los hechos. La influencia de factores que determinen u orienten la conducta individual no excluye la posibilidad de cierto grado de espontaneidad en la acción aislada. El error del libre arbitrio extremo consistió en tomar esa tendencia como solución absoluta, negando toda posibilidad de influencias físicas, sociales o de cualquier modo determinantes de la voluntad. El error de los deterministas fué el opuesto: admitiendo ciertos grados de influencias, extendieron su alcance a toda la vida individual. Se

puede aceptar que lo psicológico depende de todos los elementos que hemos indicado antes, pero eso no significa dejar sentado que solamente los elementos referidos son los que determinan la conducta humana. Un hombre puede ser modificado por el medio físico, por su medio social y aún podríamos encontrar en las características orgánicas, la base de una diferenciación psicológica. Pero lo que resulta claro es que siempre esas influencias aparecen a través de un individuo y que aún transformado y regido por causas inmutables es necesario la persistencia de una conciencia para que se hagan efectivas aquellas influencias y que es un ser que se diferencia de los otros, el que hace posible las acciones que se analizan. Tomando el mecanismo más absoluto, el equilibrio de fuerzas, o la unidad química como causando la existencia individual, tal como lo analizamos al estudiar la vida, esa particularidad significa un grado de espontaneidad en la acción, frente a la pasividad que parecería ser la tendencia del determinismo.

Así la cuestión se desdobra. Por una parte es preciso dejar de lado la oposición entre determinismo y libre albedrío que obedeció, como vimos, mas bien a preocupaciones de orden religioso o moral. Se trata fundamentalmente de analizar si es posible encontrar cierto grado de espontaneidad en el individuo frente al medio o a las fuerzas que influyen en él. La voluntad interesaba solo porque se la consideraba como determinante de las acciones individuales, pero en la psicología actual es imposible separar netamente lo volitivo de las otras actividades del sujeto.

Quedaría así el otro grave problema que no excluye al anterior y es el determinismo considerado en primer término, como el de la necesidad de las leyes naturales y del cual es un caso particular la extensión a los fenómenos psicológicos, una vez admitido en los naturales.

Para Bergson el determinismo se funda en una concepción asociacionista del espíritu y en la reducción de las explicaciones psicológicas a nociones espaciales. Al pretender sentar la ley de Fechner, por ejemplo, se parte de que en el espíritu, al variar cuantitativamente al excitante, varía proporcionalmente la sensación, cuando realmente cada variación consciente significa un estado completamente nuevo e individualizado. Solamente porque hemos vinculado la sensación a la identidad del excitante, podemos sostener la identidad de los estados interiores. El error del asociacionismo consistió en haber eliminado el elemento cualitativo no sólo del hecho realizado sino del que se realiza. "Respiro el perfume de una rosa, y de inmediato recuerdos de la infancia vienen a mi memoria. En verdad esos recuerdos no han sido evocados por el perfume de la rosa: los respiro en el perfume mismo, es todo eso para mí". El yo toca por su superficie el mundo exterior, y por ahí parece conservar la impresión de las cosas, asociando por yuxtaposición elementos que aparecen ligados exteriormente, pero a medida que se penetra en el interior de los estados de conciencia se va encontrando la manera particularísima de ser de cada individuo. La libertad no debe considerarse como

uniforme y absoluta porque existen grados y aún puede admitirse que los actos libres son raros. Generalmente vivimos lo que exteriormente influye en nosotros, pero hay siempre la posibilidad de penetrar en las capas profundas de nuestra conciencia, según Bergson, y encontrar la libertad. Como ya lo dijimos, libertad es para él, creación y espontaneidad. Después de producido el hecho puede, en el pasado, explicarse por los antecedentes, porque los reducimos a magnitudes o intensidad matemática pero no se puede prever las condiciones de una acción futura como no sea confundiendo totalmente con el sujeto que observamos, dejando de ser nosotros mismos o produciendo el hecho completamente. (1)

En el fondo queda de este modo de plantear el problema la preocupación de si existe la autonomía del individuo, que es preciso admitir porque si no desaparece la concepción del individuo mismo. La capacidad de resistencia al medio, la posibilidad de reaccionar de un modo particular, ya significa que en el mínimo grado posible esa individualidad existe y se afirma. Lo que permanece sin solución es la causa originaria de esa individualidad.

3. — El otro aspecto del problema está en la concepción misma de la ley natural que indica el modo cómo se producen los fenómenos.

El punto de vista generalizado es que todos los fenómenos naturales están determinados por el principio de causalidad y previsibilidad de los mismos.

(1) Bergson. — Obra citada.

Esto significa que el orden de la naturaleza es constante y que las leyes no sufren excepción y además que ese orden es universal no existiendo, en consecuencia, ningún fenómeno que no esté regido por una ley: en una palabra, que la ley natural aparece como universal y necesaria. Es el mismo principio de la inducción que debe conciliarse con la inmutabilidad del orden de la naturaleza no sufriendo las leyes, ni este orden, excepción alguna.

La ciencia que se basa en la ley natural como universal y necesaria afirma, así, el determinismo. Este principio constituye, al parecer, una de las bases esenciales del espíritu científico moderno. La ciencia experimental elimina toda idea de indeterminación ya sea en los cuerpos inertes como en los seres vivos. Por eso vimos cómo se extendía esa afirmación a la vida y al espíritu. La ciencia en tal caso excluye la posibilidad de casualidad, contingencia o milagro, y también el indeterminismo y el libre arbitrio, tal como lo hemos definido.

Esa parecía ser la posición científica más lógica; pero ¿es la única posible? Ya hemos visto, al estudiar los fenómenos vitales y espirituales, cómo se sentaban afirmaciones sobre el determinismo que hubiera sido preciso verificar en cada caso. Se cerraba el análisis en un círculo vicioso, afirmando el determinismo universal y por tanto el de los fenómenos vitales y espirituales y negando toda especialidad a estos fenómenos. Lo que debió ser una consecuencia, se admitía como elemento básico.

CURSO DE METAFISICA

Además en el mismo dominio de las ciencias físico-químicas el determinismo debe ser analizado desde dos puntos de vista: uno el experimental, otro, el lógico. Dejemos de lado las lagunas científicas y la falta de comprobación experimental en una gran cantidad de hechos: fenómenos meteorológicos, cósmicos, etc. La desintegración del radio que se produce por explosiones que no tiene característica de uniformidad, en cuanto al tiempo, la dificultad de someter las transformaciones de los electrones a una regularidad y constancia absoluta, dejan por lo menos una duda en cuanto a los fenómenos interatómicos. La impotencia de la explicación y la previsibilidad completa puede ser sólo una limitación accidental en una naturaleza determinada; lo único que queríamos indicar es que experimentalmente no se tiene la demostración total del determinismo.

Desde el punto de vista lógico la ley natural se presenta como universal y necesaria. Pero la pregunta aparece inmediatamente con respecto a si ese carácter existe realmente en la naturaleza o si representa sólo el modo como nosotros debemos relacionar las cosas para hacerlas objeto de nuestro pensamiento. Dicho de otro modo esta pregunta significa plantearse el problema de si el principio de causalidad, de identidad, de necesidad y universalidad son necesidades de nuestro espíritu o surgen de la realidad misma.

Con esto vuelve a surgir el tema central del conocimiento tal como lo expresamos antes y entonces podemos reducir a tres los grupos de soluciones.

El primero sienta el determinismo absoluto y objetivo, ya sea porque se admite la racionalidad o inteligibilidad del mundo exterior y por tanto la construcción racional responde a una identidad con lo real, tal como aparecía en los filósofos del Renacimiento, o ya porque se acepta que los fenómenos están regidos por leyes uniformes cuyo descubrimiento efectúa el espíritu humano, pero que son independientes de este mismo espíritu, como lo indican los positivistas y especialmente Comte. En ambos casos se parte de una afirmación indemostrable porque supone conocida la esencia misma de la realidad, que es precisamente lo que está en tela de juicio.

El segundo, toma las leyes naturales como creaciones del espíritu humano. Los únicos datos que se poseen son de carácter empírico y el espíritu los generaliza asociando las sensaciones por semejanza y contigüidad de fenómenos. La repetición de dos fenómenos hace aparecer al primero como causa y al segundo como efecto, considerada la causa como un antecedente invariable e incondicionado. La universalidad y necesidad de la ley natural no tiene fundamento legítimo porque es sólo una probabilidad que aumenta a medida que se multiplican las experiencias, pero sin que jamás pueda ser legítima su universalidad. Tal es la posición que adoptan los empiristas ingleses especialmente John Stuart Mill. Esta posición quita al determinismo todo rigor lógico reduciendo el problema a un análisis psicológico. El error está en limitar la ley

natural a los datos sensoriales, agregándole los procesos de asociación, con prescindencia de la razón humana.

La corriente crítica se inició con Kant y en estos últimos tiempos se dirige concretamente al análisis del conocimiento científico. La tendencia consiste en poner de manifiesto todo lo que hay de creación espiritual en la concepción científica. "Lo que se llaman leyes naturales es un conjunto de métodos que hemos encontrado para asimilar las cosas a nuestra inteligencia y plegarlas al cumplimiento de nuestras voluntades. En el origen el hombre veía por todas partes lo caprichoso y arbitrario. En consecuencia la libertad que se atribuía no tenía base alguna. La ciencia moderna le hizo ver por todas partes la ley, y creyó que se hundía su libertad en el determinismo universal." (1) Pero este determinismo es sólo una concepción racional y la necesidad no surge de los hechos. Para poder admitir el principio de causalidad o de previsibilidad tenemos que aceptar la identidad de los fenómenos y la idea de identidad significa una elaboración del espíritu que racionaliza lo real.

Hay un punto de vista que parece ser el que predomina en la ciencia positiva: si se establecen las mismas condiciones un hecho se presentará siempre de la misma manera. Existe así formulado el principio de causalidad y el de ley natural, que supone que todo fenómeno de la naturaleza está sometido a una regularidad constante y necesaria. De este modo se engloba

(1) Boutroux. — De l'idée de loi naturelle.

la idea de causa en la de ley y la ciencia tiende a obtener la previsibilidad de los fenómenos, eliminando el principio de libertad que se manifiesta en tal caso como indeterminismo.

La cuestión presenta además otro aspecto interesante y es el que se refiere a la extensión que se puede dar al principio de legalidad: o a un grupo limitado de fenómenos o a todos los fenómenos naturales. Con esta última posición se excluye todo indeterminismo en el mundo, aún en lo psíquico y se hace imposible el libre albedrío. Ya analizamos el problema al estudiar el espíritu y la vida y vimos cómo resulta inverificable esa extensión. Ahora tendremos que estudiar el valor de la ley natural en el campo de lo científico puro.

Para Comte y los positivistas la ley natural tiene un valor absoluto que no depende de nuestra concepción espiritual, sino que procede de su existencia en la naturaleza misma. La experimentación o la verificación dará la validez necesaria a toda hipótesis porque en esa actividad habrá un verdadero descubrimiento de cómo es la naturaleza exterior. Lógicamente se presenta esta afirmación derivada de otra: la racionalidad o inteligibilidad de lo real y por tanto la identidad entre nuestra concepción espiritual y lo que ocurre en esa naturaleza. En el fondo de ese concepto se presenta algo que no puede ser demostrado y que debe admitirse sin prueba.

De este modo se van presentando como posibles las concepciones que hacen de la ley natural en parte una creación del espíritu humano. En primer término

la base de toda ley científica está en admitir la identidad de los fenómenos que sensorialmente se han presentado como diferentes. Los sentidos nos dan elementos diferenciados. Tomando el caso más simple, una substancia, plata o azufre, lo que realmente tenemos en la experiencia es un determinado objeto, individualizado, con impurezas, con forma y aspecto definido; lo que se toma científicamente como plata o azufre es un elemento ideal que no existe en la realidad, es una abstracción creada por el espíritu. En el más simple de los hechos ya se tiene que admitir un trabajo de elaboración racional.

Más clara resulta esa intervención del espíritu al darle carácter de universalidad y necesidad a la ley natural. La diferencia está en el modo como puede concebirse el trabajo humano.

Para los empiristas (Hume, John Stuart Mill) la elaboración partía de experiencias sensoriales que se asocian dándonos por la repetición el aspecto de regularidad y constancia. La multiplicación de experiencias hace crecer el grado de probabilidad de una hipótesis pero manteniéndola siempre en el plano de lo posible, no de lo absoluto.

En los criticistas y en los continuadores o renovadores, como Boutroux, Lachelier, la necesidad científica no está derivada de lo real; es un agregado racional del hombre y por tanto, como ya lo dijimos, se deben considerar como contingentes todas las leyes naturales y la libertad se puede sostener en el dominio del ser en sí mismo.

Hombres de ciencia como Mach se colocan en la misma corriente. "La ciencia puede ser considerada como una colección de instrumentos que permiten completar con el pensamiento los hechos que solo nos son dados en parte y limitar en lo que sea posible nuestra expectativa por los casos que han de venir." Vale decir, pues, que sólo nuestros conceptos y nuestra razón prescriben leyes que tienen el carácter de limitación de probabilidades. Para Enriques y Russell la verificación de un cierto orden de experiencias es siempre aproximada. La ciencia hecha se prolonga en la ciencia por hacer. (1)

Para Meyerson no es posible aceptar que por observación se han estudiado todas las condiciones de los fenómenos como creen los que se refieren exclusivamente a la experiencia. Se han observado todas las circunstancias que aparecen, pero siempre escapan aquellas que no han podido despertar nuestra atención. Hay dos elementos que reducen el valor de la experiencia: por una parte la necesidad íntima de nuestro espíritu que va racionalizando lo real, y por otra parte la limitación de la posibilidad de observar el mundo exterior.

La naturaleza no es enteramente racional y con esta afirmación de Meyerson se indican dos consecuencias: la primera es la imposibilidad de que las explicaciones valgan en la parte afirmativa siendo de verdadero valor en la que niegan; la otra es que no siendo la

(1) Mach. Conocimiento y error. — Enriques. Problemi de la scienza. — B. Russell. Los problemas de la Filosofía.

naturaleza enteramente racional, los progresos de nuestros conocimientos, lo que nosotros sabemos, representan una ínfima parte en el océano de lo desconocido, una mancha luminosa rodeada por todas partes de sombras profundas. (1)

El análisis de estas tendencias, al limitar la penetración del conocimiento humano en lo real, hace posible el indeterminismo en ciertas zonas aunque no se lo acepte para una gran cantidad de hechos. Lo que resulta injustificado es el intento de extender el principio de la necesidad de la ley natural a todos los fenómenos y no dejar la posibilidad de otra explicación.

Ya estudiamos también dos posiciones que hacen relativo el concepto de ley natural: una, la del pragmatismo, porque solamente juzga por sus resultados la construcción científica; la otra, la de Bergson porque la ciencia es solo un auxiliar de la acción, ya que la inteligencia científica se pregunta qué se deberá hacer para que se alcance un resultado deseado, o más generalmente, qué condiciones deben darse para que se produzca un fenómeno determinado.

Se puede, pues, admitir un valer a la ciencia y darle a la ley natural el carácter de previsión de fenómenos sin que forzosamente deba extenderse su aplicación a todo lo existente. No está refutado el principio de indeterminismo con el criterio científico, o por lo menos, se puede aceptar un modo de presentarse los fenómenos que no se ajusten a las leyes actuales.

(1) Meyerson. — De l'explication dans les sciences.

ANTONIO M. GROMPONE

La afirmación del determinismo universal tiene que partir de una base que es una petición de principios: aceptar la racionalidad del mundo y su regulación por leyes inmutables.

El problema religioso

La religión como una realidad

Con el término común de religión o problemas religiosos, se comprenden cuestiones que pueden plantearse de un modo diverso y que tienen además distintos sentidos.

Etimológicamente parece ser más aceptable la definición que pone en la religión la idea de un vínculo, ya sea con respecto a ciertas prácticas, ya sea en los hombres entre sí o entre los hombres y los seres o fuerzas superiores.

En toda religión debe existir ya la noción de una potencia espiritual superior al hombre, concebida de un modo abstracto, difundida entre las cosas y los seres, múltiple o única; o bien de seres individualizados que también pueden ser considerados como múltiples o como uno solo: Dios. Esta creencia implica, por tanto, una afirmación o una serie de afirmaciones sobre la realidad y también una correspondencia directa del hombre con la divinidad o las fuerzas superiores, que justifica los ritos regulares o la adopción de ciertas prácticas o fórmulas para influir sobre aquéllas.

Lógicamente esta relación del hombre con los seres o fuerzas superiores puede tener significados opuestos: es simplemente moral si consideramos nuestros deberes como órdenes divinas (Kant), o puede ser también el

sentimiento de la conservación en la realidad de los valores espirituales del hombre (Höfding) siempre que nos atengamos a los morales. Pero en el campo especulativo, significa oponer al mundo que nos rodea, otro con un orden de cosas superior; es, en consecuencia, una concepción especial del universo regido por leyes distintas de las que pueden encontrarse en la simple relación de fenómenos en el orden natural de las cosas.

No basta, sin embargo, este aspecto individual para caracterizar lo religioso desde que interviene un elemento social. De ahí que Durkheim (1) encuentre en la religión "un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas".

De todo ello resulta que las cuestiones se multiplican porque puede existir religión sin la creencia en un Dios, ni en la existencia de fuerzas sobrenaturales, como ocurre en el budismo, y sin que se intente una explicación especial de lo real.

La religión puede tratarse de distintos puntos de vista y entonces van apareciendo los problemas particulares.

Un primer modo es tomarla como una realidad social cuyo estudio puede hacerse objetivamente: es el problema sociológico de la religión. Para poderlo plantear se debe descartar toda explicación que signifique aceptar la religión como una verdad absoluta.

(1) Durkheim. — Les formes élémentaires de la vie religieuse.

CURSO DE METAFISICA

El estudio de lo religioso como hecho social implica antes que nada, determinar sus caracteres. En la religión puede existir una revelación de las fuerzas sobrenaturales o de la divinidad, que se produce de distintos modos pero siempre por una acción en el universo físico. Los hombres han admitido que los espíritus o las fuerzas referidas, actúan sobre los fenómenos naturales produciendo enfermedades o calamidades; han aceptado que puedan tener efectos benéficos sobre el éxito en la caza, en la agricultura, en la vida misma; han supuesto que las divinidades, únicas o múltiples, aparecen de tiempo en tiempo, con las imágenes de los hombres o de los animales de los cuales han revestido las formas, o con modalidades especiales bajo las cuales se manifiestan a los seres humanos. (1)

En algunas religiones existe además la transmisión del pensamiento o de los deseos, mandatos o principios de la divinidad, ya sea por medio de mensajeros especiales (ángeles) o por revelación escrita (libros sagrados) y también por intermediarios humanos, sacerdotes, colocados entre los hombres y la divinidad, por su profesión, vinculados a algún santuario; o profetas que reciben una inspiración involuntariamente, por influencia del ser divino que hace llegar la verdad a sus espíritus. En otros casos el ser divino mismo se encarna en un individuo revistiendo así los caracteres de la personalidad humana y la duración de su vida.

Para aproximarse a la divinidad, los hombres han

(1) Robinson Th. — Introduction a l'Histoire des religions.

creído en métodos especiales cuyo conjunto se denomina culto, que se traduce exteriormente por prácticas que varían con las religiones. Esas prácticas constituyen el rito y pueden agruparse en dos grandes categorías: colectivas, realizadas por el conjunto de individuos en asambleas, (sacrificios, danzas sagradas, procesiones), o individuales, como la oración o la meditación.

Completando este aspecto de la exteriorización religiosa aparece siempre de un modo más o menos preciso, la concepción de la divinidad y del mundo que dependen del carácter que se le asigne a ese elemento sobrehumano.

Tal es la religión como fenómeno real y como tema de estudio objetivo. Para cada creyente la fe en su religión no puede ser objeto de duda. En cambio si se estudia el aspecto sociológico de lo religioso se debe admitir que estamos en presencia de un fenómeno cuya explicación es indispensable encontrar, y no frente a la revelación de una verdad que debe aceptarse.

El origen de la religión plantea así el problema esencial de su naturaleza. La tendencia dogmática encuentra en ella una revelación de la divinidad misma. La diferencia de las religiones sólo se explicaría por el abandono del culto que han efectuado algunos infieles. Es el principio que se sustenta en la Biblia, como más conocida, y el que sirve de base a toda otra religión.

En este sentido, pueden señalarse dos corrientes definidas: la que supone que todas las tendencias religiosas proceden de una revelación superior que ha ido

degenerando entre los hombres y la que busca el origen en un elemento inicial del que van saliendo por evolución progresiva todas las religiones superiores. En este último caso hasta se podría intentar la búsqueda de esos elementos en los mismos animales, como el terror que experimentan frente a lo desconocido.

Una forma de ese mismo criterio aparece en la teoría de quienes sostienen que estos problemas han turbado a los hombres desde los tiempos más remotos, existiendo concordancias en el modo primitivo de presentarse la religión, a semejanza de lo que ocurre con el lenguaje. Hay, pues, en toda religión un fondo común, que es la encarnación de la idea de infinito y algo cambiante y mudable. Esto último proviene de una alteración inevitable por el aporte de elementos extraños a la religión misma, producto de intereses diversos. (Max Müller—Historia de las religiones). Aparece además una actitud universal cuya originalidad en toda su pureza sólo puede encontrarse en la más honda sinceridad de los fundadores de religión cuando hacen conocer el resultado de sus concepciones divinas. Esto explicaría la semejanza de todas las religiones, que aparece en el estudio comparado de las mismas.

Se ha opuesto a este criterio de una verdad única y sobrehumana, la explicación de lo religioso por elementos normales. Es preciso descartar, desde luego, la afirmación conocida de que todo es obra de la superchería de los sacerdotes (Voltaire), o fábulas creadas con el propósito de presentar una explicación de las cosas desconocidas de la naturaleza (Fontenelle).

Una explicación natural se hace también posible con el evolucionismo. Spencer reduce todas las religiones al culto de los antepasados deduciendo la existencia de los espíritus, de impresiones inmediatas e inexplicables: la sombra, la imagen en el agua, las figuras de los sueños... El hombre primitivo concibe así el mundo lleno de espíritus errantes que desea le sean propicios, y las religiones superiores son formas derivadas o evolucionadas de estas primitivas.

Todas las otras doctrinas que se han presentado sobre el origen de las religiones no difieren esencialmente de las indicadas sino en detalles, pero se mantienen dentro de los tipos anotados.

Para Durkheim y sus discípulos la noción de divinidad no es, en cambio, primitiva, sino que deriva de la idea de lo sagrado, y esta, a su vez, surge de la representación de la sociedad misma, como potencia colectiva erigida en entidad superior a los hombres considerados aisladamente. No hay religiones falsas, para Durkheim; todas son verdaderas en el sentido que responden a su modo, a condiciones dadas de la existencia humana. Pueden ser consideradas unas superiores a otras si ponen en juego funciones mentales más elevadas, si son más ricas en ideas o sentimientos, y si son más sólidas en sistematizaciones. Pero todas responden a las mismas necesidades, representan el mismo papel y dependen de las mismas causas. Si se estudian las sociedades primitivas se tienen, simplificados, los elementos constitutivos de la religión y se facilita su entendimiento, porque los hechos son más

sencillos. Esa es la importancia que tiene, para Durkheim, el estudio de los orígenes.

Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas y los ritos toman nacimiento en el seno de las asambleas, para suscitar, mantener o rehacer ciertos estados mentales de conjunto. Las religiones suponen una clasificación de las cosas en dos grupos: el profano y el sagrado. En muchas sociedades se encuentra la creencia en el **mana**, es decir, en una fuerza mística, y en cierto sentido sobrenatural, difundida en los seres y en las cosas y que les da eficacia y poder. Esa fuerza la encarna el hombre primitivo, en un animal o vegetal, el **totem**, que es el signo que distingue el clan o la agrupación humana cuya cohesión se produce por este lazo religioso. Para Durkheim, pues, el totemismo es la religión, no de un animal, de un hombre o de una imagen determinada, sino de la fuerza anónima e impersonal que se encuentra en cada uno de esos seres sin confundirse con él.

El hombre primitivo ha sacado esa noción de la idea de vida social, puesto que la concibe como separada del elemento individual, como algo sagrado. Así se explica que haya un paralelismo entre la evolución social y la evolución religiosa, y pueden anotarse en las religiones ya transformadas por la existencia de un dios, el origen totémico de ciertas concepciones.

¿Cuál de estas explicaciones puede admitirse como exacta? En el fondo, todas coinciden en un elemento: en la necesidad que tiene el hombre de buscar una

explicación trascendente al mundo y también en el hecho de atribuirla a una noción que no se adquiere por la psicología corriente, y que ya sea en el caso de la revelación, en el de la concepción evolucionista, o en la natural de Durkheim, está en la esencia misma de lo humano. Hay, en cambio, una dificultad insalvable: consiste en querer resolver el dilema de si la necesidad religiosa es interna o es un principio impuesto por los fenómenos exteriores. Este modo de plantear el problema significa solo esquematizarlo a los efectos de la discusión, pero parece resultar de un círculo vicioso.

Descartado este deseo de explicación, queda un estudio interesante pero que no corresponde a la filosofía: el de la forma cómo se presenta el sentimiento religioso en los hombres. Además, tampoco podemos referirnos particularmente al otro aspecto derivado: cómo evolucionan las religiones.

Existe una influencia recíproca de lo religioso y lo social. La mentalidad de cada pueblo va determinando el modo de aparecer lo religioso, y a la vez las religiones pueden transformar el modo de ser de una sociedad dada.

El cristianismo, para no dar sino un caso, responde en cierto momento a toda la aspiración de la sociedad romana, pero al mismo tiempo sufre luego la influencia de la mentalidad que lo rodea.

La psicología religiosa

Las formas exteriores, el culto, los ritos, las tradiciones y aún la noción de lo sobrenatural estudiadas desde un punto de vista sólo social excluyen un elemento que tiene extraordinario valor y que es inseparable de la esencia misma de la religión. Todo esto existe porque responde a formas de la vida interior de cada individuo, a estados de conciencia: es, pues, necesario considerar el otro aspecto del problema religioso, que encontramos en la proyección psicológica del mismo. Descartaremos desde luego, todas las anomalías que han creído encontrar médicos, fisiólogos y psiquiatras así como aspectos patológicos y hasta histéricos.

Las ideas más elementales en materia psicológica refieren el fenómeno a un sentimiento simple, el terror, semejante a la influencia que lo desconocido ejerce sobre los animales. Un perro, según Romanes, aullaba de cólera ante las pompas de jabón que veía desaparecer sin conocer la causa; otros se asustan de la tempestad o de ruidos extraños, pero desaparece el miedo cuando llegan a conocer el origen.

Ya Hume indicaba que no es la necesidad de comprender o una exigencia racional la que impulsa al hombre a creer en seres divinos: la creencia, para él,

nace por el miedo y la esperanza, la incertidumbre y el temor a lo misterioso.

El proceso de las religiones es análogo al de la transformación de la conciencia humana, y como ésta, va de las formas politeístas a la monoteísta. La emoción que embarga al hombre, por temor o por entusiasmo, eleva el objeto de la imaginación y lo hace cada vez más perfecto y noble hasta llegar a la idea de un dios único, infinito e incomprensible. El análisis de lo religioso desde el punto de vista psicológico, tiene que ser, para Hume, análogo al análisis necesario para explicar los principios científicos abstractos, como el mismo principio de causalidad.

Con este criterio surge así un nuevo aspecto de la cuestión religiosa, en el cual la verdad de la misma, carece de sentido, para reducirse a una explicación de cómo puede aparecer cada problema en la conciencia humana y especialmente para encontrar la raíz de toda construcción de la religión por más compleja y racional que sea, en un estado emocional primitivo. La fe y la experiencia religiosa, la concepción de la divinidad, ya sea desde un punto de vista intelectual como moral, la misma noción de pecado estarían así originadas en estados de conciencia fuertemente infiltrados de estados emocionales que cada hombre debe sentir personalmente.

Dentro de una misma religión, considerada desde el punto de vista exterior o en sus manifestaciones exteriores, se acogen los individuos de psicologías más variadas. En materia de fe, por ejemplo, están juntos

tipos tan diametralmente opuestos como el que necesita prestar adhesión a una autoridad que acata y guía; el que exige el libre examen y por tanto una explicación racional que lo satisfaga; el que tiende a mantener un dualismo entre su conciencia y el ser superior, y aquél que se eleva para identificarse con la divinidad misma, como ocurre en los místicos.

En cuanto a la naturaleza de la psicología religiosa, depende de la concepción misma del espíritu que tengan los individuos. Para Ribot, las manifestaciones afectivas del sentimiento religioso dependen del desarrollo de la inteligencia, porque toda religión implica una concepción del mundo y una metafísica. Al principio aparece la imaginación para dominar después la generalización y reflexión.

El sentimiento religioso, agrega Ribot, se presenta en dos escalas. En la primera, el tono del miedo, dominan los estados penosos y depresivos: el terror, el espanto, la veneración, el respeto. La otra, en el tono de la emoción tierna, se compone de estados agradables y expansivos: admiración, confianza, amor, éxtasis. La desaparición progresiva de los dioses malos, que se verifica en la historia de la humanidad, significa el predominio de la segunda tendencia, y también la coalición del sentimiento moral con el religioso. La obra de los teólogos y los filósofos, que aparece con posterioridad, solo tiende a refinar el sentimiento religioso, que ha alcanzado su pleno florecimiento, dando entonces predominio siempre creciente al elemento intelectual o racional. Los ritos son también expresión inmediata y

directa de este sentimiento y traducen el genio de cada pueblo. (1)

La exposición de las ideas de Hume y Ribot sirve para comprender solamente cómo puede reducirse el problema religioso a otro de psicología individual que se presenta con la misma normalidad que los otros fenómenos psicológicos, a tal punto que pueden aparecer también los estados mórbidos y las aberraciones (formas ansiosas de escrúpulos, lamentaciones sobre faltas o crímenes imaginarios, el dolor del poseído, etc.).

Un aspecto nuevo de este problema aparece con el análisis de la experiencia religiosa. W. James ha presentado con claridad esta idea.

La religión debe definirse como personal, es decir, como la vida interior del hombre con todos sus méritos, miserias e imperfecciones. Los elementos exteriores, dogmas, sacerdocio, son solo intermediarios que pasan a último plano mientras el lazo entre el individuo y el creador es lo esencial. La religión, es, pues, para W. James, el conjunto de impresiones, sentimientos y actos del individuo, tomado aisladamente y considerado en frente a lo divino. El hombre cree entrar en relación con potencias, conscientes y personales como él, pero que le son inconmensurablemente superiores. El verifica que mientras experimenta una emoción religiosa, su vida se transforma, haciéndose más amplia, ennoblecida, animada de un entusiasmo, de una facultad de heroísmo y de una confianza en el éxito, que sin

(1) Ribot. — Psicología de los sentimientos.

CURSO DE METAFISICA

esa influencia sería incapaz de obtener. Así, por el efecto que produce, resulta la eficacia de la religión y la experiencia religiosa es la influencia que tiene sobre la vida interior del individuo.

La ciencia de las religiones no puede sustituir a la vida religiosa: lo que importa es la fe personal. Por eso no se puede admitir que en todos los hombres el elemento religioso se combine del mismo modo con las otras formas del pensamiento. La multiplicidad de sectas, credos y tipos religiosos no se relacionan con esa experiencia de cada uno. Dos individuos cualesquiera no tienen que resolver las mismas dificultades; cada uno, desde su punto de vista propio concibe un conjunto de realidades y se adapta a ellas por una actitud original. Y puesto que el sentimiento es la base de la personalidad, también en lo religioso todo lo que se refiere al mundo interior, para que pueda llegar al movimiento y a la vida, tiene que ser, ante todo, afectivo. Esta tendencia de W. James no excluye, pues, la posibilidad de existencia de la divinidad misma, porque siguiendo sus experiencias personales cada hombre puede "ayudar a Dios mismo a trabajar más eficazmente por el destino del universo". (1)

Hay en este concepto una oposición fundamental entre vida religiosa y ciencia de la religión. La ciencia se relaciona con el objeto de nuestra conciencia, aislado artificialmente del soporte subjetivo sin el cual no existiría. Ella actúa sobre elementos impersonales,

(1) W. James. — La Experiencia Religiosa.

mientras que en la experiencia religiosa es siempre lo personal lo que obra.

No es una opinión aislada la que penetra con el pensamiento de W. James. Es un índice de toda una corriente del siglo XIX y XX que desea buscar una solución personal al problema religioso, eliminando los dos elementos inconciliables con las actitudes individuales: por una parte la existencia de formas externas y por consecuencia de una organización religiosa que se impone con su autoridad al ser humano, y por la otra, el racionalismo científico que exige una justificación de las creencias.

El problema psicológico ya no es simplemente una cuestión de estudiar un fenómeno real, sino que se presenta como un modo de justificación personal para aceptar el principio religioso. Y la religión, con eso, es sólo asunto de fe o de conciencia, dejando de lado los otros aspectos sociales o cosmológicos que hemos analizado antes. Así considerada ella no está en la concepción de un solo filósofo, sino que ha aparecido en distintas épocas como reveladora de tendencias espirituales semejantes.

En Alemania, por ejemplo, podríamos tomar como tipo de esta actitud a Albrecht Ritschl. Para Ritschl la religión debe depurarse de los elementos que le son extraños y la corrompen para adoptar el principio ya establecido por Schleiermacher que la piedad no es ni un conocimiento, ni una acción, sino una determinación del sentimiento o de la conciencia inmediata. Es, pues, en las almas, en el fondo del corazón, en la vida y en

las experiencias individuales donde se realiza la religión, con lo cual quedan de lado los dos elementos parásitos: la metafísica o teología natural que sostenía el intelectualismo, y la autoridad humana que en determinadas religiones, como en el catolicismo, da entrada a que ciertos espíritus predominen sobre otros.

Se separa así el fundamento y el contenido de la fe. Lo primero es igual en todas las conciencias, porque procede de la adhesión de cada individuo, mientras el contenido, que es la forma definida como puede presentarse el dogma religioso, varía con las personas.

Era ésta también la posición de Sabatier en Francia. La religión para él, consistía en no solicitar la solución a la ciencia para buscarla en el santuario íntimo. Nace del sentimiento de angustia que invade al hombre cuando considera la doble naturaleza humana, baja y sublime a la vez: la religión es la oración del corazón, es la liberación. (1)

Insensiblemente en esta corriente se va pasando del problema religioso al problema ético, y entonces lo que preocupa es el sentido y valor de la vida humana, que estudiaremos más adelante.

La historia de la religión nos muestra así un continuo antagonismo entre dos estados de espíritu. Uno, el intelectualismo con su desconfianza sobre lo incognoscible y la creencia pura, que está desprovisto de esa fe ciega que solo se acepta a impulso de la desesperación; y por la otra parte el sentimentalismo que des-

(1) Boutroux. — Science et Religion.

confía de la fe alcanzada por la ciencia y el razonamiento. (H. Delacroix. La religión et la Foi).

Una cosa aparece ya como adquirida y es que lo religioso tiene un valor en sí mismo y es un hecho que se afirma por sí. No se trata ya de aceptarlo o negarlo lógicamente sino de admitir su existencia con un valor que depende de las características individuales: aunque para algunos carezca de eficacia, para otros es de por sí la esencia misma de la vida y la sublimiza tanto como no podría hacerlo ninguna otra concepción.

III

El Misticismo

¿Hemos agotado con este análisis el problema individual de la religión? Antes de entrar al estudio racional es preciso destacar que con todas las actitudes indicadas hasta ahora, no nos hemos apartado de la noción de una conciencia normal y de un modo corriente de aparecer la necesidad de la religión. El sentimiento religioso se presenta como un estado de conciencia dentro de la conciencia corriente. Nos queda, sin embargo, un modo especial de considerar el hecho que lo hace distinto de la vida ordinaria.

Hay dos modos de vida religiosa. Uno, el que hemos venido estudiando, tiene carácter objetivo y mantiene el elemento divino fuera del individuo. Existe, según él, por tanto, una separación entre el creyente y el objeto de su creencia: hay una relación entre los dos, pero esa relación conserva, precisamente, la manera de diferenciarlos netamente. Si tomamos casi todas las religiones positivas, es decir, existentes con independencia de la voluntad de un individuo aislado, esa concepción objetiva es la que predomina y la relación de los hombres con la divinidad se puede explicar u orientar por la psicología corriente.

La otra forma de religiosidad, es aquella en la cual el individuo aspira a la plenitud del conocimiento

de lo divino. Para ello debe admitirse la creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del espíritu humano con el principio divino o con la divinidad misma.

Es, por tanto, un modo de conocimiento distinto y superior al normal. El conocimiento de Dios, de lo infinito o de la verdad absoluta se verifica inmediatamente, sin el auxilio de la inteligencia, de la razón o de los sentidos. Se llama a este modo de conocer, conocimiento místico y misticismo a esta corriente religiosa.

Esta forma de creencia aparece en todas las religiones y aún en las concepciones al margen de las religiones positivas, como en Plotino, por ejemplo. Pero la expresión penetró en el lenguaje filosófico por influencia del pseudo Dionisio el Areopagita, quien, en el tratado de los nombres divinos manifiesta que para alcanzar al ser es necesario sobrepasar las imágenes sensibles, las concepciones y razonamientos del espíritu. Se obtiene el perfecto conocimiento de Dios por ignorancia y en virtud de una incomprensible unión que tiene lugar cuando el alma abandona toda otra cosa, se olvida a sí misma y se une a las claridades de la gloria suprema: contemplación super intelectual, unión con lo absoluto, desaparición del individuo en lo divino.

El misticismo es un fenómeno universal y no propio de una determinada religión. Los estados místicos tienen una característica especial que se determina por su inefabilidad. El sujeto que los experimenta no puede

encontrar el modo de transmitirlos con palabras. Es la razón por la cual se emplean siempre las expresiones figuradas (Las Moradas de Santa Teresa refiriéndose al alma, que puede compararse, en su recinto cerrado, a un castillo interno o morada espiritual). En todos los místicos se destaca siempre la pasividad del alma, el adormecimiento de las facultades intelectuales que hace posible la intuición y la unión con lo divino, procediéndose en una escala ascendente de conocimientos.

El fenómeno esencial del misticismo es lo que se denomina **éxtasis**, estado en el cual, habiéndose roto toda comunicación con el mundo exterior, el alma tiene el sentimiento que ella se comunica con un objeto interno que es el ser perfecto, el ser infinito, Dios. Este es el momento culminante, de inestabilidad enorme, de escasa duración, al que solo se llega por un período de purificación anterior. El misticismo representa un grado de extraordinaria elevación religiosa y de sublimidad de vida.

En algunos casos se establecen prácticas especiales para llegar al éxtasis místico y se obtiene este resultado por el uso de drogas, (hasténich, mezeal) prácticas materiales (atención fija, contemplación y concentración de los yogas) o procedimientos análogos.

En los tratados de psicología patológica se pretende indicar relaciones entre los estados místicos y el histérico. Hay un hecho que debe servir para calificar todos estos intentos. Exteriormente puede aparecer alguna similitud y hasta se podría admitir que todos los caracteres psicológicos y orgánicos de la historia, se

encuentran en los místicos. Hay una sola cosa que los diferencia: mientras los histéricos corrientes no pueden traducir sino visiones sin trascendencia; hay en el éxtasis de Plotino, Ruysbroeck, Santa Teresa, una sublimidad que no se alcanza. Estamos, pues, en presencia de un hecho nuevo y es esa la excepcionalidad de la concepción de los grandes místicos. De aquí los dos modos típicos de vida religiosa que indicábamos antes y que parecen representar las dos grandes corrientes de toda la actividad humana: una tendencia a la racionalidad que objetiva el fin de su actividad, y que se manifiesta en un deseo de dominio o relación con fuerzas exteriores a ella y otro tendencia de vida interior que se basta a sí misma y que tiene en sí el mundo.

IV

Ciencia y religión

Hasta ahora se ha presentado el problema religioso en los espíritus a quienes basta solo la fe, es decir, una adhesión interior para justificar su existencia. Las religiones actuales tienen así la mayoría de sus adeptos. Pero hay espíritus en quienes toda adhesión tiene que ser justificada racionalmente y para quienes el sentimiento, el amor de lo maravilloso o lo irracional no pueden ser base esencial de sus creencias.

El hombre formado con un fundamento científico solo puede considerar legítima su fe, cuando se armoniza con todo su conocimiento racional. La religión no puede admitirse como un hecho irreductible a toda la concepción que se tiene del mundo, sino que debe unirse con esa misma construcción inteligible del universo.

Aparece así un primer problema: el de los límites de la ciencia y de la religión. La impresión vulgar es que la ciencia con sus leyes y sus experiencias tiene la noción definitiva de la realidad. Sus conclusiones pueden aparecer irrefutables y en consecuencia triunfantes, frente a toda afirmación que las contrarie. La religión, en su expresión literal, puede aparecer con errores de afirmación científica y entonces se presenta la imposibilidad de justificarla. Esa sería la situación de quien sólo admitiera la posibilidad de la religión tal como

aparece en las organizaciones establecidas, en los libros sagrados, en las revelaciones. Y aunque no hubiera contradicción, existiría la imposibilidad de explicarlo todo por el procedimiento científico. El determinismo de la ciencia choca con la existencia de las fuerzas divinas; el milagro es incompatible con la ley natural.

Las dos posiciones extremas que pueden presentarse en tales casos son: en el campo religioso, crear, precisamente, porque es absurdo, o negar el valor a la ciencia; en el campo científico afirmar el dogmatismo de la ley natural y aspirar al conocimiento de lo absoluto por el camino de la experiencia excluyendo lo religioso. ¿Son esas dos posiciones las únicas posibles?

Desde luego en el segundo terreno hay la tendencia a orientarse en el sentido de la relatividad de la ley natural, tomándola simplemente como elemento de trabajo. Ahondando las concepciones de energía, de vida, hemos encontrado al término del análisis, una incógnita siempre. ¿Basta ésta para negar todo valor a lo científico? Por lo menos presenta una necesidad de limitar su alcance.

Del otro lado, la religión positiva se mantiene siempre en el mismo sentido y con el mismo dominio. Depende de los hombres y ya con esto adquiere un valor fundamental el concepto que se pueda tener racionalmente, de lo religioso. El siglo XIX pareció establecer un dualismo absoluto entre ciencia y religión porque se suponía que eran expresiones análogas de un mismo objeto: la explicación de la realidad. Ya vimos cómo

en el terreno psicológico este dualismo puede desaparecer. En el terreno filosófico o racional se ha intentado a veces suprimirlo también.

En el Renacimiento los filósofos presentaron la posibilidad de una explicación de la religión prescindiendo de las narraciones y características de las religiones positivas. Giordano Bruno intentaba explicar racionalmente las concepciones del catolicismo, identificando el espíritu santo con el alma del mundo que busca la cohesión en el universo; sostenía que no había una doble verdad, sino simplemente una forma doble de la verdad que puede expresarse de modo diverso. Ya Filón de Alejandría había querido poner de acuerdo la narración mosaica con la filosofía de Platón, dándole solamente valor simbólico a toda la versión bíblica.

Spinoza decía que en lo que se enseña expresamente en las escrituras (problema que puede hacerse extensivo a toda religión positiva), no se encuentra nada que no pueda acordarse con el entendimiento o que lo contradiga, porque los profetas han dicho cosas muy simples, usando, para exponerlas, el estilo y las razones que pudieran llegar mejor a la multitud. No es posible por tanto atenerse a estos aspectos aparentes, sino a la esencia misma de la religión que deja al espíritu enteramente libre para encontrar la justificación racional de la misma. A cada uno debe dejarse, por tanto, el poder de interpretar de acuerdo con su propia capacidad. Esta es la afirmación de que la esencia racional está en la base de las religiones, que se manifiestan de otro modo sólo como una necesidad de

exposición para los hombres o de acuerdo con los conocimientos de cada uno.

Se va formando, pues, una noción de religión en armonía con la concepción racional del mundo, que adquiere un carácter completo en Kant. Para él todas las ideas religiosas son simbólicas. Es preciso recurrir a las analogías y a las imágenes cuando es imposible expresar nuestro concepto de un modo científico. Esta explicación excluye así la explicación histórica. Las ideas de Dios personal, de inmortalidad individual, todo lo que constituye el aspecto exterior y particular de cada religión sólo pueden tomarse racionalmente como símbolos. La creencia religiosa emana de una necesidad íntima; busquemos formas con las cuales se pueda representar la existencia del hombre como un dominio donde se afirman los derechos al ideal. Analizando el cristianismo podemos encontrar, con un solo ejemplo, el valor de la explicación de Kant. El Cristo es la idea de la perfección humana. Se indica en el Evangelio como suceso histórico lo que es una relación eterna: la relación del bien concebido como una fuerza que ofrece violento contraste con otras inclinaciones. El combate entre Satán y Cristo se libra en la misma naturaleza del hombre; mientras se efectúa, el Dios que está en nosotros debe expiar los actos de nuestras malas inclinaciones.

Por camino diverso se vuelve a plantear el fondo ético de la religión y a hacer de ella una tendencia personal y de adhesión individual. En la religión fundamentada en el sentimiento, es la necesidad íntima de

CURSO DE METAFISICA

creencia; en la concepción racional es la necesidad de afirmar los valores de nuestra razón excluyendo toda idea que no puede armonizarse con ella y creando un ideal abstracto de vida humana.

En la filosofía posterior a Kant se va a mantener en cierta corriente racionalista, este mismo concepto de unión entre lo religioso y lo racional. Y lo curioso es que esa misma preocupación aparece en filósofos de tendencias bien opuestas: los sucesores idealistas de Kant, por una parte, los filósofos positivistas por la otra.

Todos ellos van a intentar la conciliación entre la fe ciega y la creencia literal, entre el racionalismo y el sentimiento subjetivo. El que puede destacarse como más definido en este sentido es Hegel, quien encuentra en el cristianismo nuestra unión con Dios. La filosofía no crea una religión, pero convierte en pensamiento la verdad que contiene. Cada hombre cae en el pecado como Adán y muere y resucita como Cristo. Bajo este aspecto histórico y exterior ella nos presenta el mismo drama que existe en cada conciencia humana. La filosofía de la religión nos da así la verdad eterna, es decir Dios y nada más, Dios y la explicación de Dios. El dogma y lo exterior, en Hegel es, pues, sólo una imagen y la verdad adquiere carácter universal, prescindiendo de los símbolos bajo los cuales se manifiesta. (1)

(1) Hegel. — Filosofía de la Religión.

En esta corriente tenemos lo racional tratando de encontrar una posibilidad de explicación, tomando la religión positiva como expresión de verdad por medio de símbolos o imágenes. En toda la corriente, de Bruno a Hegel, se acepta que hay un principio esencial y formas aparentes que constituyen las religiones positivas.

En la misma Grecia, Platón y Aristóteles dejan de lado el aspecto popular para buscar, uno, la idea única y el otro, el primer motor. Pero dejando lo racional, también puede buscarse una concepción de lo religioso por otro camino.

Para Rousseau, la religión procede del sentimiento, de la conciencia. Tiene como guía la luz interior que hace innecesaria toda investigación sobre la divinidad. Esta creencia ennoblece, libera la vida humana. No se razona sobre la existencia y naturaleza de Dios. Es la afirmación de un orden natural, hecha por una religión que está en la esencia misma del hombre. (2)

Marchando en este sentido, se cae insensiblemente en el cambio de la religión por una filosofía, es decir, en un sistema racional, que aún queriendo vivir dentro de una religión positiva, en realidad la reemplaza por una creencia o una doctrina personal. La diferencia con el estado psicológico de adhesión que hemos estudiado antes, es que aquí existe una necesidad de justificarla racionalmente y por tanto, una actividad intelectual puesta en juego.

(2) Rousseau, Emílio. — Profesión de fe del Vicario Saboyano.

CURSO DE METAFISICA

Todos estos sistemas se creaban dentro de la corriente filosófica; pero también el siglo XIX tenía, como lo dijimos antes, el problema esencial de ciencia y religión. Existió por lo mismo, en algunos espíritus, la necesidad de poner frente a frente los dos extremos. La ciencia del siglo XIX, como lo vimos al estudiar a Augusto Comte creyó que no tenía límite su dominio: o se negaba ese poder, como intentaron hacerlo muchos pensadores, o se buscaba un terreno propio a la religión para que pudiera subsistir. El mismo Comte da un tipo de esas religiones que pretenden ser de base científica. Sentado el positivismo, toda necesidad espiritual del hombre debe fundamentarse en él. Todo el contenido de la religión según Comte está en dos dogmas: Dios y la inmortalidad. La idea de Dios es la idea de un ser universal, inmenso y eterno; la idea de la inmortalidad consiste en atribuir a los justos, una parte en la vida eterna del ser divino.

Estos elementos pueden encontrarse dentro de la doctrina positiva, en la gran concepción de la Humanidad, que elimina la idea de Dios. Este centro universal que es la Humanidad, tiene como característica el estar compuesto por elementos separados, mientras su existencia reposa sobre el amor mutuo que reúne a todas las partes. El condensa los tres caracteres esenciales: ser motor subjetivo por el amor de los individuos, tener un dogma objetivo porque significa la afirmación de las leyes sociológicas y una finalidad activa porque da un destino al hombre dedicándole todas sus acciones. Esta religión se caracteriza por el estado de armo-

nía plena, propia de la existencia humana, tanto en lo colectivo como en individual. No es una religión abstracta, sino una vida: el desarrollo erectivo del altruismo y el amor por los semejantes.

Este culto continuo de la humanidad, el Gran Ser para Comte, exalta y depura todos nuestros sentimientos, engrandece nuestros pensamientos, y ennoblece nuestros actos. Así se elimina la insuficiencia anotada a las teocracias más antiguas porque siendo de carácter objetivo, no podían abonar plenamente la existencia práctica subordinada a la realidad objetiva. (1)

No es de oportunidad indicar las razones sentimentales que pudieron llevar a Comte a construir este sistema. Interesa sólo destacar que a pesar de su deseo de tener una sólida base positiva, excluyendo toda metafísica, la concepción de la Humanidad tiene todas las características de una construcción de fantasía, en la que se prescinde precisamente del método positivo. Si esa noción pudiera dar origen a un sentimiento religioso, estaríamos en presencia de un principio universal de características tan incomprensibles para la razón, como la divinidad antigua. Esto hace imposible la conciliación proyectada.

¿Podría, acaso, encontrarse en el doble dominio indicado por Spencer? Ciencia y religión tienen el mismo origen: son realidades que resultan de manifestaciones espontáneas de la naturaleza humana, en su relación con el mundo. Lo cognoscible es el dominio de

(1) A. Comte. — *Système de Politique Positive*.

la ciencia; más allá de este dominio está lo incognoscible, del cual sólo sabemos que existe. La religión abarca lo incognoscible, que es lo absoluto o el intento de alcanzar lo absoluto, del cual no podemos tener ninguna noción, y por tanto, tampoco concebirlo. (2)

La validez de la religión como conocimiento está en que penetra en ese dominio donde la ciencia no puede entrar porque se perdería en conceptos simbólicos y no reales. Pero en Spencer, como en todos los filósofos anteriores, existe aquí una limitación arbitraria de la religión, al considerarla sólo como conocimiento. Ya se vió que una tendencia general que está en la sociología, en la psicología y aún en el mismo concepto racional, tiende a hacer de ella una orientación de la vida para darle un sentido y un valor. Por tanto resulta entonces completamente vacía toda comparación que sólo vea allí lo intelectual, y esa es la gran falla de la oposición entre razón y fe, ciencia y religión, oposiciones artificiales y creadas simplemente por razones de lenguaje o por formas de pensamiento más que por necesidades intrínsecas.

Por eso pueden aparecer tendencias como la de Bergson, que hacen de la religión una actividad distinta de las que puede inspirar la inteligencia. Esta se regula por percepciones presentes o por residuos de percepciones que se llaman recuerdos y que aconsejan como principio en la vida, el egoísmo. La percepción ilusoria hace que se cambie esta orientación. Desde este punto de

(1) Spencer. — Primeros Principios.

vista, la religión es una defensa de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia. A la representación, por el razonamiento, de la muerte, como inevitable, opone ella la imagen de una continuación después de la muerte. Y como también realiza una función social, elimina todo lo que pueda haber de disolvente para la sociedad, en el ejercicio exclusivo de la inteligencia. El hombre puede desviar sus intereses individuales, representándose un porvenir incierto y en vez de descuidar el interés de los otros, pone su finalidad en el bien común. La humanidad exige del individuo un desprendimiento que el insecto, en su automatismo, lleva hasta el olvido completo de sí mismo. Así se concibe la religión desde el punto de vista estático; pero desde el punto de vista dinámico, el alma se mantiene en contacto con la causa trascendente de todas las cosas, se deja penetrar por ella, sin que su personalidad se absorba, y su reunión con la vida se hace inseparable de este principio, dándose a la sociedad misma, que es considerada como la humanidad entera, y amada en el amor que inspira la fuente de todas las cosas. Del desprendimiento de cada caso en particular, se hace el vínculo a la misma vida, como una manifestación de ese impulso vital, que para Bergson es la raíz de todo. (1)

A pesar de la vaguedad del criterio de Bergson, un elemento se destaca siempre y es que el conocimiento

(1) H. Bergson. — Les deux sources de la morale et de la religion.

CURSO DE METAFISICA

y la religión no son valores comparables, tal como lo indicábamos antes. La razón de ser de la última, está en su eficacia en la vida y tiene en esa característica su misma esencia. Es lógico, por tanto, que lo religioso así concebido se subordine a las particularidades de cada individuo: ello no puede resultar de una concepción racional que tenga la misma eficacia en todos los hombres.

V.

1. Ateísmo. — 2. Teísmo. Pruebas de la existencia de Dios. —
3. Panteísmo.

1. — En las concepciones que hasta ahora hemos estudiado no se presenta el problema de la validez de la divinidad, y por tanto de la justificación de su existencia y la idea de sus atributos. Se partía de la existencia de una realidad: sentimiento, concepto, religión positiva y solo se exponía la actitud del hombre frente a ella.

Conforme se avanza en el terreno del análisis racional, esta aceptación de hechos no puede admitirse sin prueba y surgen entonces problemas nuevos relacionados con el conocimiento mismo, con la verdad o no de la religión.

Tres corrientes podemos indicar como más representativas de este estado de espíritu: ateísmo, teísmo y panteísmo.

Ateísmo es un término que se ha utilizado para calificar las opiniones más diversas con tal que no estuvieran de acuerdo con las religiones nacionales. Propiamente, es la negación de la existencia de una divinidad o de una fuerza superior en el mundo. Su base tiene que estar en la explicación de todos los fenómenos por causas naturales y en admitir el dominio absoluto de lo científico. Se ha confundido, por eso, con el materialismo.

CURSO DE METAFISICA

El positivismo moderno ha creído posible encontrar en la ciencia los datos necesarios para abordar todos los problemas. La ciencia ha penetrado en las cuestiones referentes a la naturaleza y al origen de las cosas tan hondamente, a raíz de los descubrimientos astronómicos, físico, químicos y biológicos, que se pueden colmar todas las aspiraciones humanas basándose en ella. La experiencia científica y la explicación filosófica de la realidad, se identifican y el espíritu humano adquiere una confianza ilimitada en estos elementos. Sea el monismo evolucionista del tipo de Haëckel, que pone en la substancia el origen de todo, el Uno, que se rige por la ley de la evolución, sea el materialismo corriente que puede admitir la dualidad de fuerza y materia, sea cualquier explicación en cuanto a la naturaleza de la realidad, dos principios deben presentarse como incompatibles con la existencia de Dios: el de la inmutabilidad de las leyes naturales, necesarias, universales, que se obtienen por inducción científica y el del determinismo de todos los fenómenos, que es una consecuencia del primero. La transformación de las energías, la permanencia de la materia pueden sostenerse al mismo tiempo que la existencia de una divinidad. Esta es una hipótesis que no se considera necesaria para la explicación científica.

La influencia recíproca de las fuerzas y la materia, bastan para explicar todo fenómeno natural. La vida misma es para el ateísmo, un resultado de fenómenos sujetos a leyes científicas. Los descubrimientos geológicos demuestran la inexactitud de todas las explica-

ciones que da la religión sobre el origen del mundo.

El mismo finalismo del universo no tiene sentido. Se cree que todo obedece a un plan del creador, y por tanto, la subordinación de los seres y las cosas, representa una prueba de esa existencia. Pero ¿dominamos totalmente la realidad como para encontrar siempre la finalidad? Una gran cantidad de órganos inútiles y rudimentarios (mamas en los hombres, los miembros de las serpientes), no tienen explicación posible con el finalismo. Las monstruosidades van también contra ese pretendido plan de la creación: animales que nacen sin cabeza, con deformaciones que hacen imposible su vida, etc. Y así podrían irse exponiendo infinidad de hechos.

El ateísmo se basa en la tendencia a creer ciegamente en los datos de la ciencia. Pero si analizamos la misma necesidad de la ley científica, encontramos siempre en ella un fondo de construcción humana y la irracionalidad de lo exterior; la permanencia de las fuerzas es sólo una hipótesis que necesita ser verificada en todos los casos. Lo único que puede sostenerse es la incompatibilidad de una determinada religión con la ciencia; pero como siempre existe la posibilidad de un fondo desconocido, de un punto de partida que no puede ser alcanzado, ahí aparece también la posibilidad de una creencia que no se verifique experimentalmente y por tanto que dé cabida a lo religioso. La infinidad del espacio, el principio del mundo, la naturaleza de la substancia y de la energía, vimos que no pueden ser explicadas de un modo definitivo y que dejan un

amplio margen para las interrogantes. La fuerza primera o la substancia universal, ¿no podría ser esa divinidad que careciera del carácter personal que le quieren dar las religiones positivas? Porque el ateísmo ha atacado un solo problema: el del Dios personal, creador y ordenador del mundo, pero ¿ha destruído toda otra probabilidad de concebir lo absoluto? El Uno de Haeckel se diferencia del Uno de Plotino solamente por el cortejo de nombres científicos que lo acompañan, pero esencialmente parecen llegar a la misma noción misteriosa de una realidad suprasensible aunque obtenida por distintos caminos.

2. — La concepción teísta admite la existencia de una divinidad como principio supremo del mundo. Por el hecho mismo de implicar una explicación tiene que relacionarse con el conocimiento y por tanto la noción de la divinidad depende de la concepción que pueda tenerse de la realidad misma y de la inteligencia humana. En general, este aspecto se relaciona con lo que vulgarmente se llaman pruebas de la existencia de Dios, pero que solo significan un modo especial de hacer inteligible el concepto de la divinidad, comprendiéndolo en un sistema general del pensamiento humano. Este estudio de la ciencia de lo divino y sus atributos, es lo que constituye la teología.

Desde el punto de vista ontológico, la divinidad es el principio supremo de la existencia y de la actividad del universo.

Se puede partir del concepto de Aristóteles: el mundo y el movimiento que hay en él son eternos.

El movimiento no tiene en sí mismo la razón de su existencia, porque cada causa tiene otra anterior, por lo cual es necesario admitir una primera, un principio primero, que constituya la razón de ser de todo movimiento, y que no esté él mismo sujeto a ninguno: un primer motor inmóvil, que tiene que ser acto puro, sustraído al cambio, al espacio y al tiempo. Este primer motor es completo, perfecto, realizado, forma de todas las formas, y constituye todas las determinaciones a las cuales aspira la substancia, es decir Dios. Siendo forma pura, Dios es también inteligencia pura, que no puede tener como objeto pensar la materia imperfecta, por lo cual Dios es la inteligencia que se contempla a sí misma.

De aquí sale como consecuencia que Dios no es creador del mundo, y se admite un finalismo, puesto que todo tiende a su perfección. Esta identificación de la divinidad con la inteligencia hace aparecer la noción de la inteligibilidad del mundo, es decir, la posibilidad de una explicación racional del mismo.

El Dios de Platón, surgía de la noción de alma y se concebía como un alma que gobernaba el mundo y lo dirigía, elemento que se transformará en la providencia (acción de Dios sobre el mundo como voluntad que ordena los acontecimientos dándoles fines determinados). Dios es la medida de todas las cosas, bello, bueno, justo y sabio. Hay un pensamiento distinto del de Aristóteles, porque aquí tenemos la idea de un elemento trascendente (que está fuera del mundo, como

CURSO DE METAFISICA

un inventor lo está con respecto a su máquina) y de la perfección divina.

La época moderna fué mareando una transformación en estos conceptos básicos de la divinidad, dándole carácter de infinito y como tal de incomprensibilidad, por cuanto la inteligencia humana no puede abarcar todas las perfecciones de su esencia.

Del hecho de considerársele un ser perfecto, San Anselmo y Descartes derivaban la prueba misma de su existencia. La existencia no puede ser separada de la esencia de Dios, como el valor de los ángulos de un triángulo, de su equivalencia con dos rectos. Pero para admitir esto, solo podía partirse de un conocimiento del alma que tuviera su razón de ser en una causa anterior, lo que significaba ya plantear en otro terreno la discusión.

Para considerar el mundo limitado y contingente se admitió que debía existir el ser infinito y causa absoluta de todo. Lo que no tiene en sí mismo la razón de su existencia, debe tener una causa exterior, no pudiéndose remontar al infinito de las causas; existe para eso una primera, que posee en sí misma la razón de ser. Pero este modo de plantear el asunto supone, en primer término, que está probada la forma de explicación que nosotros adoptamos y además que esa causa tiene que ser de naturaleza distinta, sin suponer nunca la irracionalidad o la imposibilidad de la explicación del mundo como inteligible. Si el mundo fuera irracional y si todas las ideas nuestras tuvieran un valor de conocimiento válido sólo para nuestro espí-

ritu, carecería de todo sentido el concepto que se ha indicado.

Desde un punto de vista lógico o teleológico, Dios puede concebirse como el principio supremo del orden en el mundo. Hay en la naturaleza orden y armonía, es decir subordinación de ciertos elementos a otros, lo que constituye el concepto de finalidad. Toda finalidad supone inteligencia, por lo cual en la naturaleza existe una causa inteligente, que es Dios. Ya hemos visto cómo la ciencia actual tiende a combatir cada vez más el finalismo, y por tanto estamos en presencia no de un principio indiscutido, sino simplemente de una posibilidad.

Todo lo que puede exponerse, por tanto, en este aspecto, sólo queda como posibilidad pero no como explicación de un criterio anterior sobre el valor de nuestro conocimiento y de la naturaleza del mundo, que no puede, en general, sentarse dogmáticamente. Es claro que solo si admitiéramos como artículo de fe la demostración y la naturaleza inteligible del mundo, las consecuencias tendrán que ser aceptadas forzosamente. Pero nos basaríamos en una afirmación y no en una prueba. El punto de partida sería siempre un acto de creencia y no un principio racional.

El teísmo supone además de Dios como ser infinito, la personalidad divina y la creación, a menos que sólo se lo conciba como primer motor. La gravedad de esto, está en el hecho de que la creación implica cambio, llamar a los seres a la existencia y entonces o surgen de la nada (solución del Génesis) y situa-

mos a la divinidad en el tiempo, o salen de él mismo y tenemos la identidad del Dios con el mundo. Pero ¿cómo los seres creados podrían existir por sí y al mismo tiempo, ser creados por un ser de naturaleza diferente? Es claro que todo esto se presenta cuando se pretende abarcar con la razón la concepción de Dios, puesto que si se sostiene que hay algo que escapa a la comprensión humana y se hace de ello acto de adhesión espiritual, el problema racional desaparece.

3. — El panteísmo se presenta como solución más lógica frente a todas las dificultades indicadas. No es solamente una doctrina, sino que aparece como religión positiva. En el Rig Veda se aborda así la concepción de la divinidad: “No existía ni el ser ni el no ser, no había atmósfera ni cielo encima. Solo el Uno respiraba sin soplo extraño, por él mismo y no existía cosa alguna que no fuera él. Entonces se despertó en él por primera vez el deseo; fué el primer germen del espíritu. El vínculo del ser lo descubrieron en el no ser, los sabios, esforzándose, llenos de inteligencia, en su corazón”. El Uno es el origen de todo y de él surge la realidad.

El panteísmo fué posteriormente solo una doctrina filosófica aunque se presenta muchas veces como interpretación de la divinidad en las religiones positivas. Los estoicos consideran al mundo como un ser vivo, y existe en él, por tanto, un alma que dirige: alma del mundo, es decir Dios. Esta alma no es substancialmente distinta del mundo, porque Dios y él son un solo y mismo ser.

De Platón también podría surgir una noción panteísta y todos los neo-platónicos modernos llegan a la identidad de nuestro yo con la divinidad. Plotino, en el período alejandrino, hace proceder del alma todo lo existente: por emanación, no por creación, como el fuego irradia calor.

Pero el panteísmo filosófico se sistematiza claramente en Spinozza. Dios es un ser absolutamente infinito, es decir una substancia, constituída por infinitud de atributos, de los cuales cada uno expresa una esencia eterna e infinita. La substancia es lo que existe en sí mismo y es concebida por sí, de donde resulta que Dios es la substancia. El contiene en sí todo lo existente y tiene los dos atributos de todos los seres: pensamiento y extensión. Así se despoja la divinidad de todo carácter antropomórfico y sólo se presenta como la realidad total del mundo.

Se puede llegar también al panteísmo por una concepción idealista del mundo: lo divino reside en un orden moral superior al universo sensible o, en el caso de Hegel, se toma la idea como la única realidad que se exterioriza en la naturaleza. Dios se realiza en el Espíritu y en la Humanidad.

Fuera de la idea de un Dios personal, en todas las otras tendencias parece que la posición racional llega al mismo punto: identificar todo lo existente con una unidad que se manifiesta en las realidades sensibles. Por el camino de la ciencia o por el de la filosofía se llega al mismo fin: no bastan las concepciones sensibles y se busca una identificación de todo lo aparente

en una sola entidad anterior. Lo que se presenta diferente, desde el punto de vista lógico es sólo la denominación de esta entidad que comprende todo: materia, energía, substancia, uno... Pero si no hacemos cuestión de palabras, el problema de conocimiento aparece igual en las concepciones extremas del ateísmo y del panteísmo y hasta cuando se acepta una divinidad trascendente, en un momento dado tiene que afirmarse, en cierto sentido, la identidad de esencia con lo creado.

No está allí lo más importante de lo religioso, desde que la racionalidad puede acercar doctrinas que desde el punto de vista de la adhesión psicológica o de la acción individual se presentan como irreconciliables. Hay, pues, en la religión algo que tiene excepcionalidad y que sirve de verdadero punto de comprensión.

VI

El sentido ético de la religión

Parecen contradictorias en absoluto todas las tendencias que hemos venido analizando. En primer término ellas difieren por el elemento que ponen en juego para resolver el problema religioso: en segundo término, aún siendo común el modo de resolverlo, por la particularidad de cada solución.

Ya dijimos que lo religioso, desde el punto de vista objetivo solamente puede interesar como un fenómeno social, y entonces se deben investigar las relaciones que se presentan en cuanto al origen de dogmas y cultos y fundamentos de los mismos. Pero el valor que siempre va a vivificar y a hacer posible la existencia de toda religión es un factor individual de creencias o de fe. Eso es lo que hace que tiendan a orientarse todos los sistemas que intentan explicar el fenómeno, hacia la psicología religiosa.

Parecerían escapar a este criterio las soluciones racionistas que relacionan lo religioso con una explicación del mundo o con un sistema del conocimiento humano. Pero, ¿basta solamente el hecho de la presencia de una explicación del mundo, de un concepto de la realidad, para hacer que aparezca lo religioso? Entre el panteísmo y el ateísmo científico como construcción filosófica puede no haber separación; más aún, puede

existir un paralelismo perfecto. Y hay un instante en que se siente el mismo fervor en Berthelot, creyendo que la ciencia revelará todos los misterios y que formamos parte de una unidad material, que en Spinoza o Plotino, haciendo de los individuos simples manifestaciones de la substancia, de la unidad esencial.

Una cosa los diferencia radicalmente: la actitud personal. El hombre que solamente busca una explicación, la ley descubierta, el factor que todo lo explica, permanece siempre en el terreno del conocimiento, o por lo menos domina en él de tal modo la necesidad de conocer, que es la persecución de la verdad lo que hace la finalidad casi única de sus esfuerzos. Hay una verdad a la que se adhiere pero que mantiene al espíritu con su propia realidad: a pesar de todo es un yo que conoce y una entidad conocida. En cambio, en los otros, lo importante es poder justificar una actitud espiritual. Lo que tiene realmente significado es que haya una influencia en el espíritu que penetra en la verdad y que no la deja fuera de la realidad sino que cambia con ella. El conocimiento, en Spinoza, es un modo de transformación personal y el individuo ya no es el mismo que antes de penetrar en el dominio de lo absoluto. En el místico, el éxtasis es la contemplación directa de la divinidad, pero es más que un conocimiento, porque significa una transformación del ser humano, que se eleva, se perfecciona y adquiere una belleza que antes no podía obtener por sí mismo.

Aún en los casos de simple concepción racional de lo religioso, es preciso que éste sea previamente un

artículo de fe, vale decir, algo que nos dé una actitud personal distinta del sujeto que puede creer o no creer. Y es tal ese rasgo que de inmediato se presenta como característica de la divinidad, sus atributos: el ser perfecto, justo y supremo bien. Los hombres pueden relacionarse con ella: el cumplimiento de sus preceptos significa la realización del bien y la obtención de una vida actual o futura de felicidad o integralidad. Está, pues, en ellos, vinculado el problema de la divinidad con el del mal en el mundo.

¿Qué es, pues, este sentido especial que tiene lo religioso y que no aparece en ninguna otra concepción? Es un sentido ético, es decir, una idea de la personalidad humana como elemento activo y que adquiere una finalidad de vida con la sola creencia religiosa. Lo que representa la verdadera realidad, es, pues, esa actitud espiritual que crea un modo especial de manifestarse y que transforma la vida del hombre.

En las religiones primitivas este aspecto aparece demasiado grosero en la magia, que es el conjunto de prácticas originadas por la creencia de que existen, entre los seres de la naturaleza, relaciones constantes que se reducen generalmente a simpatía o antipatía. Las prácticas pueden ejercer influencia en esas relaciones, pueden hacer surgir el dominio del hombre sobre esas fuerzas ocultas. Generalmente se presenta la magia como el origen de la ciencia, y lo es desde el punto de vista externo; interiormente es el modo primitivo de presentarse ese sentimiento esencial de lo religioso que es la afirmación de una fuerza espiritual residente en nos-

otros, y se vincula directamente al modo como los hombres de cultura superior mantienen ya este sentimiento primitivo. Por eso existe la oposición entre ciencia y religión que debería presentarse como oposición entre el dominio de las fuerzas naturales, típico de lo científico y el dominio de las fuerzsa espirituales penetrando el mundo, típico de lo religioso.

Ese sentido ético está, lo dijimos, en el fondo de toda concepción religiosa. Por eso Kant encontraba que ninguna prueba podía servir para justificar la existencia de Dios desde el punto de vista lógico, y en cambio podía llegarse a ella por la necesidad moral. La razón hace concebir al hombre la posibilidad de alcanzar la moralidad absoluta y en consecuencia, sienta como un postulado de ello la inmortalidad del alma. Esta ley conduce al segundo elemento del soberano bien, a la felicidad, proporcional a esa moralidad. La felicidad es el estado que puede alcanzar en el mundo, un ser razonable a quien todo sucede según su deseo y su voluntad. Reposa por tanto, sobre el acuerdo de la naturaleza con el fin completo que se persigue, por lo cual debe existir una armonía entre la felicidad y la moralidad. El bien supremo no es posible en el mundo si no se supone una causa suprema del mismo, que haya creado esa armonía, y esa causa es Dios. (1)

En general los filósofos posteriores a Kant mantienen esta necesidad ética distinguiendo entre el dogma, el principio fundamental de la religión, y el sentimiento

(1) Kant. — Crítica de la Razón Práctica.

religioso, lo que significa presentar bajo otro aspecto ese mismo problema de la justificación de Dios por nuestra necesidad íntima.

Y es más interesante el movimiento posterior, porque aparecen en Alemania contrastes vivos. Hay un deseo de unidad en la vida, de encontrarle su fundamento. Unos lo buscan en la ciencia (los materialistas que ya hemos estudiado), los otros esperan la salvación del arte, de la política. Pero el movimiento más interesante es el religioso. Un caso a destacar: el de Troeltschs quien sostiene que la religión debe fundar su mundo de ideas en la ciencia, pero cambiando la autoridad de los dogmas, por la idea de una elevación redentora de la personalidad, por la conquista de una vida personal, que emane de Dios. Y es también la posición de Eucken, quien subordina lo religioso a dar un sentido y valor a la vida. (1)

En Kierkegaard el problema adquiere mayor claridad. Lo ético alcanza su verdadero objeto en la religión. Toda ética tiene que ser ética religiosa, de modo que el individuo sólo puede afirmar su realidad personal por su relación con un ser absoluto. Relacionarse con la divinidad significa arrancar la voluntad de fines inmediatos y finitos. Es una tendencia al anonadamiento de la experiencia corriente, para penetrar en lo infinito y lo absoluto.

No es solo en el campo filosófico donde se puede

(1) La Philosophie Allemande au XIX siècle. J. Benrubi. La Philosophie religieuse.

CURSO DE METAFISICA

aceptar una religión como actitud individual. Dos grandes religiones positivas, el budismo y el judaísmo, se orientan en el mismo sentido. En el budismo se carece de toda noción de una divinidad y se prescinde de una explicación del mundo. Solo se indica el camino por el cual los hombres pueden escapar a los tres grandes dolores causados por las enfermedades, la vejez y la muerte, aniquilando el propio yo para poder entrar en el Nirvana, que debè concebirse como la materia integral sin las diferenciaciones individuales, como el estado perfecto de felicidad.

El judaísmo primitivo parece ser distinto de esto, porque se presenta con un Dios personal y una serie de dogmas que no se relacionan directamente con la moral, pero tal como aparece realmente, es más el que se ajusta a los preceptos del Talmud, que a las creencias bíblicas. El judaísmo tiene su principal veneración en la Thora, la ley revelada, que determina todas las actitudes del hombre y el pecado está en faltar a esas prácticas de vida. La ley es la creencia esencial.

Por lo demás, las conversiones dan un ejemplo de lo que significa realmente una religión. Si se toman las de aquellos que han partido del ateísmo, el principal obstáculo a vencer ha sido siempre la lógica que los domina; es un sistema que no se admite racionalmente y que por lo tanto, no puede despertar una convicción. Lo religioso va penetrando por la práctica, por el régimen de vida, por la actitud del individuo y entonces

se produce la transformación interior. (1) Y si no se presenta así, está la insatisfacción social, el deseo de reorganización de la ética para entrar en una vida más amplia, la imposibilidad de continuar el camino trazado; en síntesis, siempre un problema de actividad o de orientación espiritual.

Lo que queda esencialmente, es que toda esa fuerza que se crea viene de una adhesión personal a una forma de vida que implica relacionarse con un ser superior a los hombres o con una forma de existencia superior. De ahí que carezcan de valor en sí mismo las coordinaciones lógicas de las religiones y que se puedan aceptar los principios contradictorios; porque una sola cosa es necesaria: creer y que esta fe despierte actividades internas.

(1) Se puede tomar como análisis típico el de Huysman, especialmente en su libro "En Route".

INDICE

INDICE

Prefacio de la segunda edición	pág. 5
--------------------------------------	--------

INTRODUCCION

CAPITULO I

1. Filosofía y Metafísica. — 2. Concepto de Metafísica	pág. 11
--	---------

CAPITULO II

1. Los distintos conceptos de la metafísica: el concepto absoluto. — 2. Metafísica como estudio del espíritu y como crítica del conocimiento	pág. 15
--	---------

CAPITULO III

1. Ciencia y metafísica. — 2. Objeciones a la metafísica. Métodos. — 3. División de la metafísica	pág. 23
---	---------

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

CAPITULO I

1. Conocimiento y verdad. — 2. Dogmatismo y escepticismo	pág. 33
--	---------

CAPITULO II

1. Relativismo. — 2. Kant y el criticismo. — 3. Positivismo	pág. 45
---	---------

CAPITULO III

1. Estado actual del problema. Pragmatismo. — 2. La filosofía de la acción. Bergson. — 3. El problema científico. — 4. La posición moderna	pág. 66
--	---------

PROBLEMAS DEL MUNDO

CAPITULO I

Planteamiento de los problemas pág. 87

CAPITULO II

1. Existencia del mundo exterior: el idealismo. — 2. Fenomenismo psicológico. — 3. El realismo pág. 89

CAPITULO III

Cosmogonías pág. 101

CAPITULO IV

1. El problema de la materia. Soluciones antiguas. — 2. Mecanismo. — 3. Dinamismo. — 4. La unidad de la materia. — 5. Constitución de la materia pág. 107

CAPITULO V

1. Espacio. — 2. Tiempo pág. 122

CAPITULO VI

1. El espíritu. — 2. Soluciones antiguas. — 3. Espiritualismo y materialismo. — 4. Paralelismo psico-fisiológico pág. 132

CAPITULO VII

1. Problema de la vida: mecanicismo, animismo y vitalismo. — 2. Los hechos. — 3. Soluciones modernas pág. 152

CAPITULO VIII

1. Libertad y determinismo. — 2. Las soluciones históricas del problema. — 3. Contingencia o necesidad de la ley natural pág. 171

EL PROBLEMA RELIGIOSO

CAPITULO I

La religión como una realidad pág. 195

CAPITULO II

La psicología religiosa pág. 203

CAPITULO III

El Misticismo pág. 211

CAPITULO IV

Ciencia y religión pág. 215

CAPITULO V

1. Ateísmo. — 2. Teísmo. Pruebas de la
existencia de Dios. — 3. Panteísmo pág. 226

CAPITULO VI

El sentido ético de la religión pág. 236





LIBRERIAS MAXIMINO GARCIA
SARANDI 477 - 18 DE JULIO 1276
MONTEVIDEO
1936

ESTE LIBRO SE TERMINO DE
IMPRIMIR EN EL MES DE
JULIO DE 1936, EN MONTE-
VIDEO, EN LA IMPRENTA
"LA INDUSTRIAL",
CALLE RECON-
QUISTA 640.